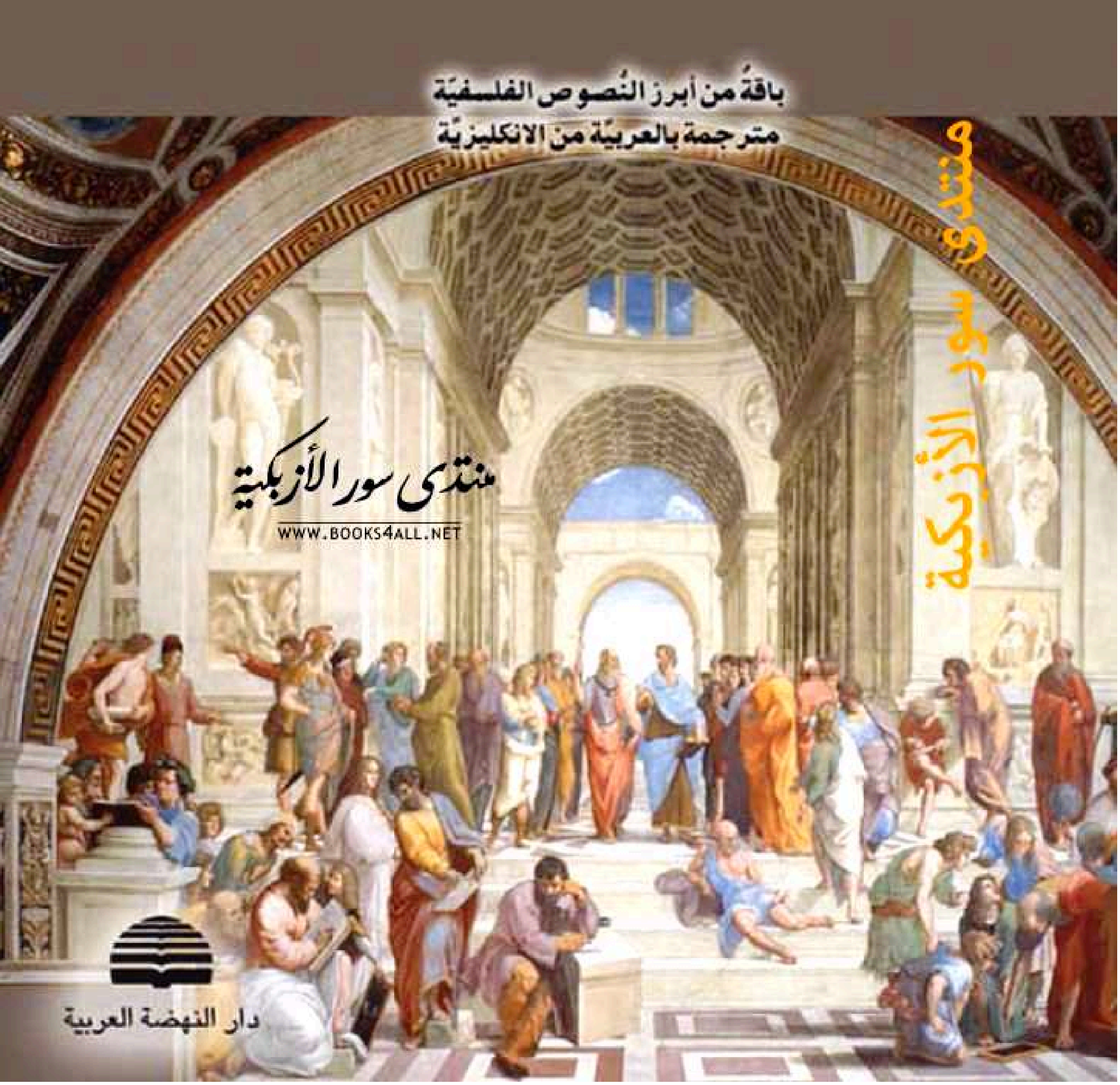
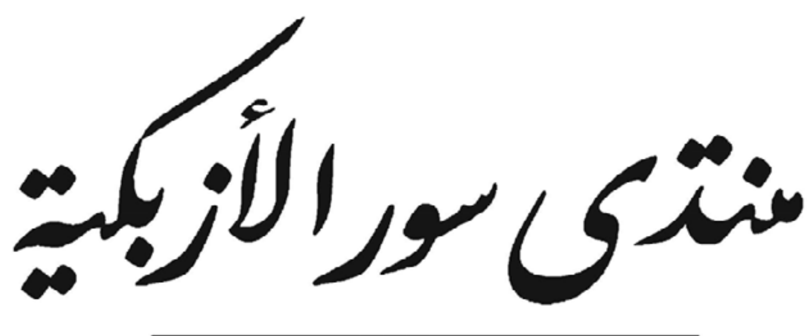
الدكتورة هلا رشيد أمّون

مُنْتَخَبَات فَلسفيّةِ

باقةُ من أبرز النُصوص الفلسفيّة
مترجمة بالعربيّة من الانكليزيّة




منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET



مُنتَخَبات فَلْسَفيَّة

الدكتورة هلا رشيد أَمُّون

مُنْتَخَبَات فَلْسَفِيَّة

باقةٌ من أبرز النُّصوص الفلسفيَّة

مُترجمة بالعربيَّة من الانكليزيَّة

الفهرست

مُقدّمة الكتاب

لقد لاحظتُ ومنذ بدأتُ التدريس في الجامعة، أنَّ طلاَّب الفلسفة نادراً ما يقرأون الفلسفة بنصوص أصحابها، وأنهم يعتمدون في دراستها على ما كُتب عن الفلاسفة، من خلال الدراسات والمؤلَّفات التي تتناول نظرياتهم ونزعاتهم وأفكارهم، بالعرض والتحليل والمقارنة.

وهذا الإهمال أو التقصير في دراسة الفلسفة من مصادرها الأساسية، كان من أبرز الأسباب التي دفعتني للقيام بترجمة بعضٍ من أبرز النصوص الفلسفيَّة بلغة الضَّاد. وقد وقع اختياري على ما أعتقدُ أنه باقةٌ من أعمق ما كُتب في الفلسفة، ومن أكثره أهميةً وتأثيراً في تطوُّر الفكر الفلسفي والإنساني.

وتظهر أهميةُ هذه النصوص التي جُمعت، ولأول مرةٍ، في كتابٍ واحد، من خلال ما طرحه أصحابُها من مسائل وقضايا وإشكاليات لا تزال حتى يومنا هذا، مثار اهتمام الباحثين والمثقَّفين. فهذه النصوص التي لم تفقد بريقها رغم مرور الزمن، تنطق بتاريخ التطور الفكري، وما تضمَّنه من تحدياتٍ وإشكالياتٍ تتعلَّق بمسألة الله والإنسان والعلم والعقل، وما احتواهُ من تياراتٍ عقليَّةٍ وإيمانيَّةٍ، ومن نزعاتٍ يقينيَّةٍ وتشكيكيَّةٍ، وما قدَّمهُ من حلولٍ وإجاباتٍ فلسفيةٍ متباينة، بالاعتماد على طرائق متنوِّعةٍ في الجدل والتساؤل والنقد.

فلا يمكن فهم الفلسفة فهماً صحيحاً، دون الرجوع إلى نصوص أصحابها، أمثال افلاطون وديكارت وكانط وهيجل وماركس ونيتشه وسارتر

وسواهم من الفلاسفة، لمعرفة كيف عبَّروا بلغتهم ومفرداتهم ومصطلحاتهم وأساليبهم الخاصة، عن طبيعة المشكلات والمآزق الفكرية التي واجهتهم، وكيف تصدَّى كلُّ واحدٍ منهم لمعالجتها، وإنطلاقاً من منظومته القيميَّة وأدواته المعرفيَّة التي أهَّلته لتقديم إضافاتٍ ذات قيمةٍ ونفوذٍ في عالم الفلسفة.

وقد سعيتُ أثناء ترجمتي لتلك النصوص إلى الحرص على اختيار الكلمات والمفردات والصياغات التي تراعي في آنٍ واحدٍ حرفيةَ النص وروحَه. وكثيراً ما انصبَّ اهتمامي على إلتزام الأمانة والصدق للفوز بدقة المعاني، أكثر من اهتمامي بتجميل الأسلوب، كي يوافق ذوقي اللغوي في الكتابة. ومَنْ عانى أعباء الترجمة، وسلك طُرقها الشائكة، يدرك تماماً مسؤولية النهوض بترجمة النصوص الفلسفية التي تتضمَّن معانيَ وعباراتٍ غاية في الدّقة والعُمق والتجريد والخفاء. ولذلك حرصاً مني على الأمانة والمصداقية، وإستكمالاً للفائدة، فقد ارتأيتُ أن أُرفق الترجمةَ العربيَّة بالنصِّ الإنكليزي المترجم عنه، إفساحاً في المجال، أمام القرَّاء، كي يقوموا ـ إذا استغلق المعنى عليهم ـ بالمقارنات والمراجعات التي يرونها ضرورية، بُغية الحصول على فهمٍ أكثر جلاءً ووضوحاً للنصِّ الفلسفي.

وأنا أتمنى أن يلقى هذا الكتاب ما يستحقُّه من تقدير، وأن يُقبل عليه دارسو الفلسفة والمثقفون. وعسى أن أكون قد وُفِّقتُ في أداء هذه المهمة، وأن يكون في ما بذلتُه من وقتٍ وجهدٍ، بعضُ الإسهام في التعريف بالفلسفة وأعلامها، وفي رفد المكتبة العربيَّة بمادةٍ غنيَّةٍ من النصوص الفلسفية العالمية المترجمة بالعربيّة.

وبسبب وعورة طريق الترجمة، وكثرة مزالقها، فإنّي أسأل ذوي الكفاءة في مجال الترجمة المتخصّصة، أن يغفروا لي كلَّ تقصيرٍ أو إخفاقٍ في الترجمة، وألتمسُ منهم العذر عمَّا قد يوجد في هذا الكتاب من هفواتٍ أو زلاتٍ غير مقصودة، واسأل الله التوفيق.

د. هلا رشيد أمّون

طرابلس في كانون الثاني /2011

الفصل الأول

"إنَّ كلَّ الحروب قد خِيضت لاكتساب الثروة، والسبب وراء وجوب اكتسابنا الثروة هو الجسم، لأننا عبيدٌ في خدمته، ولهذا، وبناءً على كل هذه الاعتبارات، فنحن نملك وقتاً قليلاً جداً للتفلسف"

أفلاطون

أفلاطون (٤٢٨ ـ ٣٤٨ ق.م)

مُحاورةُ فيدون

ـ إشكرات: هل كنتَ بنفسكَ يا فيدون، هناكَ مع سقراط في ذلك اليوم الذي تناول فيه السُّم، أم أنك سمعتَ عنه من شخصٍ آخر؟

ـ فيدون: لقد كنتُ هناك بنفسي يا إشكرات.

ـ إشكرات: إذن، وماذا قال السيد قبل موته، وكيف واجَهَ نهايته؟ فأنا أتوق جداً لسماع هذا الموضوع. فلا أحد من شعب فليوس يذهب كثيراً إلى أثينا، في هذه الأيام، وقد مرَّ وقتٌ طويل، قبل أن نستقبل زائراً من هناك، يستطيع أن يعطينا أيَّ معلومةٍ محدَّدة، باستثناء أنه أُعدم بتناوله شراب الشَّوْكران السَّام، ولم يستطع أحدٌ أن يقول لنا أكثر من ذلك.

ـ فيدون: إذن فأنت لم تسمع حتى كيف جرت محاكمتُه؟

ـ إشكرات: بلى، هناك شخصٌ قال لنا عنها، وكنا متفاجئين، إذ يبدو بوضوح أنه كان هناك فاصلٌ طويل بين محاكمته وإعدامه، فكيف حصل ذلك يا فيدون؟.....

القسم الأول

الفيلسوفُ يتجنَّبُ الانتحار، ولكنَّه يُرَحبُ بالموت

ـ قال سيمياس: يا لها من نصيحةٍ جميلة يا سقراط، تلك التي توجِّهها إلى إفينوس! وقد تعاملتُ معه جيداً، قبل الآن، وبناءً على ما أعرفُه عنه، فإنه لن يكون على استعداد أبداً، لطاعتك.

ـ فسأل سقراط: ولماذا، أليس إفينوس فيلسوفاً؟

ـ فقال سيمياس: أعتقد أنه كذلك.

ـ حسناً إذن، سوف يطلب بالتأكيد، وكأيّ شخصٍ آخر، ما هو خيرٌ من دوره في الفلسفة. وعلى أي حال، فسيكون من الصعب أن ينتحر، لأن ذلك، كما يُقال، هو شيء غير مسموحٍ به. وبينما كان سقراط يتكلم أرخى قدميه إلى الأرض، وجلس كذلك حتى نهاية الحديث.

ـ عندئذ سأله سيبس: ماذا تقصد يا سقراط عندما تقول إنّ الانتحار هو أمر غير شرعي، رغم أن الفيلسوف يريد اللَّحاق بصديقٍ له قد مات؟

ـ لماذا يا سيبس، ألم تسمع أبداً، أنت وسيمياس عن هذه الأشياء عندما كنتما مع فيلولاوس؟

ـ لا شيء محدَّداً يا سقراط.

ـ حسناً، ورغم أنّ ما أعرفه قائمٌ على السماع، فلا أمانع من أن أقول لك ما سمعتُه. وأفترض أنه بالنسبة إلى شخصٍ سيرحل قريباً عن هذا العالم، فلا يوجد عملٌ مناسبٌ له، أكثر من الخوض في آرائنا حول الحياة المستقبليَّة، ومن محاولة تخيُّل ما هي. فماذا يستطيع المرءُ أن يفعل غير ذلك، قبل غروب الشمس؟

ـ قل لي إذن يا سقراط، ما هي الأُسس التي لديك لتقول إنَّ الانتحار

غير مشروع؟ لقد سبق أن سمعتُ قبل الآن، أن هذا الفعل يُعتبر خطأً (كما سبق وأوضحتَ)، سواءً من فيلولاوس، عندما كان يقيم بيننا، ومن آخرين أيضاً، ولكنني مع ذلك لم أسمع أبداً أيَّ تفسير واضح له.

ـ فقال سقراط: حسناً، يجب أن لا تفقد صبرك، ربما ستسمع الآن شيئاً عنه، ومع ذلك فلا شك أنك ستعتقد هذا الأمر مدهشاً، وهو أنَّ هذه المسالة هي مسألة أخلاقية واضحة، وأنه لم يحدث أبداً في حالة الحياة والموت (كما يحدث في كلّ المسائل الأخرى) أنه في بعض الأحيان، وبالنسبة إلى بعض الناس، يكون الموتُ أفضل من الحياة. ومن المحتمل أن يبدو لك مدهشاً، أن يكون الموتُ أمراً آثماً، عند مَنْ يرون أنَّ في الموت منفعةً يفيدون منها أنفسهم، ومع ذلك، عليهم ان ينتظروا خدمات شخصٍ آخر.

ـ ضحكَ سيبس في لطفٍ، وقال بلهجته الخاصة: أجل، هذا الأمر يحصل.

ـ وتابع سقراط: أجل، إذا وُضع الأمر بهذه الطريقة، فسوف يبدو شيئاً غير معقول. ولكن لا، بل ربما يكون له سببٌ وجيه. وهناك بهذا الصدد، عبارةٌ مستورة من «الأسرار» تقول «إننا نحن البشر قد وُضعنا في ما يشبه الحبس، وواجب المرء أن لا يحرِّر نفسه، أو يفرَّ منه». هذه العبارة تبدو لي إيماناً متعالياً وصعبةً على الفهم. ولذلك يا سيبس، أعتقد أن هذه العبارة صحيحة أكثر: «إننا نحن البشر موجودون في رعاية الآلهة، جزءٌ من ممتلكاتها». ألا تعتقد ذلك أيضاً؟

ـ قال سيبس: بلى، أعتقد ذلك.

ـ إذن لنأخذ حالتك الخاصة: لو أنَّ واحداً ممَنْ هم في ملك يمينك، أقدم على تدمير نفسه، دونما إعلانٍ منكَ، بأنك أردتَه أن يموت، ألا تكون غاضباً من هذا الأمر، وتعاقبه، إذا كان لديك أي وسيلةٍ لتفعل هذا؟

ـ بكل تأكيد.

ـ وهكذا إذا نظرتَ إلى الأمر بهذه الطريقة، فأنا أعتقد أنه ليس من غير المعقول القول بأننا يجب أن لا نضع نهاية لحياتنا، إلى حين يُرسل الله لنا ظرفاً مُلزماً شبيهاً بالذي نواجهه الآن.

ـ فقال سيبس: أنا أسلِّم بأن ذلك يبدو محتملاً، ولكن يبدو هذا متناقضاً يا سقراط، وما كنتَ تقوله منذ قليل، من أنّ الفلاسفة يرغبون في الموت، دونما وخزٍ من ضمير، هذا إذا افترضنا أننا كنا محقِّين عندما قُلنا منذ لحظة، بأنَّ الله هو حافظنا، وبأننا جزءٌ من ممتلكاته. فإذا كانت حياتنا هنا مُوجَّهةً من لدن الآلهة، الذين هم أفضل المرشدين على الاطلاق، يكون من غير المفهوم كيف أن على أحكم الناس أن لا يحزن عند مغادرته لهذه الحياة، لأنه بالتأكيد لا يستطيع أن يتوقع الحصول لنفسه، على أي شيء أفضل، عندما يصبح حرّاً. ومن جهةٍ أخرى، فإن الشخص الغبي وحده هو الذي يعتقد أنَّ من مصلحته الهرب من سيده. فهو لم يفطن إلى أن على المرء أن لا يهرب من سيدٍ خيِّرٍ، بل أنه ينبغي أن يبقى معه أطول مدةٍ ممكنة. وهكذا فإن هروبه يدلُّ على نقصٍ في التفكير لديه. أما الرجل ذو الحس السليم، فإنه يرغب حتماً في البقاء دوماً إلى جانب مَنْ هو أفضل منه. وإذا نظرتَ إلى الأمر بهذه الطريقة يا سقراط، فسوف تجد أن الأمر المنطقي هو تماماً نقيضُ ما قلناه منذ قليل، ذلك أنه من الطبيعي للرجال الحكماء، أن يكونوا محزونين عندما يموتون، أما الحمقى فيسعدون بالموت.

ـ عندما كان سقراط يُنصت إلى ذلك، بدا لي مسروراً بإصرار سيبس، فنظر إلينا وقال: أنتم تعلمون، سيبس يبحث دائماً عن تسلسل البراهين، وهو لا يريد على الاطلاق القبول بأي قولٍ لمجرد سماعه.

ـ فقال سيمياس: حسناً، ولكن يا سقراط، أنا أعتقد بالفعل هذه المرة، أن هناك بعض الصواب فيما يقوله. فلماذا يريد رجلٌ حكيم حقّاً، أنْ يهجر سادةً

هم أفضل منه، وأن يتخلَّص منهم بهذه البهجة؟ أعتقدُ أنَّ سيبس يوجِّه نقده باتجاهك، بسبب القدر الكبير الذي يجعلك مبتهجاً، ليس لفراقنا نحن فحسب، بل لفراق الآلهة أيضاً، الذين سلَّمت بأنهم سادةٌ أخيار.

ـ قال سقراط: ما تقوله أنت وسيبس صائبٌ تماماً، وأنت تعني، على ما أعتقد، أنه يجبُ عليَّ أن أقوم بالدفاع، كما لو كنا في المحكمة، لردِّ هذه التهمة.

ـ قال سيمياس: بالضبط

القسم الثاني

سقراط يشرح لماذا يجب على الفيلسوف أن يكون سعيداً لحظة الموت. الفيلسوفُ يرغب في فهم «مُثُل» الأشياء، ولكنَّ ملذَّات الجسد تُعيقهُ

ـ حسناً جداً، إذن دعني أحاول أن أقوم بدفاعٍ أكثر إقناعاً لك، من دفاعي في المحكمة. فإذا لم أتوقع أن أكون أولاً في صُحبة آلهةٍ آخرين حكماء وأخيارٍ، وثانياً في صُحبة رجالٍ قد ماتوا الآن، والذين هم أفضل من أولئك الرجال الذين ما زالوا في العالم، فسيكون صحيحاً أنه من الجائر لي، أنْ لا أحزن عند الموت. وفي الحقيقة، فيمكنكم أن تطمئنُّوا بأنني أتوقع أن أجد نفسي بين رجالٍ أخيار، وحتى لو لم أُلِحُّ بصورةٍ خاصة على هذا الأمر، فأنا أؤكد بأنني أستطيع أن أُسلِّم نفسي للنقطة التالية، إذا استطعتُ أن أُسلِّمها إلى أيِّ شيء آخر، وهي: أنني سأجد هناك سادةً إلهيين، والذين هم خيِّريون بامتياز. ولهذا السبب أنا لستُ متألماً جداً من الموت، كما يجب أن أكون، لأني أملكُ أملاً راسخاً بأن هناك شيئاً مدَّخراً لأولئك الذين ماتوا (كما قيل لنا منذ القِدم)، شيئاً هو أفضل

بكثير للأخيار منه للأشرار.

ـ فسأل سمياس: لماذا تقول هذا يا سقراط؟ هل تعني أنك ستفارقنا مُبقياً أفكارك محبوسةً داخل عقلك، أم أنكَ ستشاركنا بها أيضاً؟ أعتقدُ أننا أيضاً يحقُّ لنا المطالبة بهذه الفائدة. وإلى جانب ذلك، فإنها سوف تخدمكَ في دفاعك، إذا كنا راضين عمَّا تقوله.

ـ فأجاب سقراط: حسناً جداً، سوف أحاول، ولكن قبل أن أبدأ، يبدو أن "كريتون" منتظراً، ومنذ بعض الوقت، كي يقول شيئاً، فدعونا نكتشف ما هو هذا الشيء.

ـ فقال كريتون: هذا الشيء هو فقط يا سقراط، أن الرجل الذي سوف يناولك السُم، قد طلب مني منذ وقت طويل، أن أقول لكَ أن تقلِّل من الكلام قدر الامكان. وهو يقول إنه كلما تكلمتَ أكثر، ارتفعت حرارتُكَ، وإنَّك يجب أن تتوقف عن فعل أي شيء يؤثِّر على مفعول السُم، وإلاّ يصبح ضرورياً، في بعض الأحيان، أن تأخذ جرعة ثانية من السُم، أو حتى جرعة ثالثة.

ـ فقال سقراط: دعه وشأنه، فما عليه إلا أن يكون مستعداً لكي يعطيني السُم مرتين أو ثلاث مرات، إذا لزم الأمر.

ـ فقال كريتون: أنا عملياً كنتُ أعلم جوابكَ، ولكنه ومنذ وقتٍ طويل وهو يزعجني.

ـ فقال سقراط: لا عليك أبداً. أمّا الآن، أنتم يا قضاتي، فأنا أريد أن أشرح لكم، كيف يبدو لي طبيعياً، أنَّ رجلاً قد ضحَّى بحياته بالفعل من أجل الفلسفة، ينبغي أن يكون واثقاً في مواجهة الموت، ومفعماً بالآمال بأنه سوف يكسب الجزاء الأعظم في الحياة الثانية بعد الموت. وسوف أحاول أن أوضح لكما، يا سيمياس ويا سيبس، كيف يمكن أن يكون الأمر كذلك: يبدو أنَّ الناس العاديين لا يدركون

أن أولئك الذين انكبُّوا بالفعل، وبطريقةٍ صحيحة، على دراسة الفلسفة، هم ومن ذواتهم قد حضَّروا أنفسهم مباشرةً ليموتوا وللموت. وإذا كان هذا صحيحاً، وأنهم بالفعل يتطلَّعون إلى الموت طوال حياتهم، فسوف يكون من العبث بالطبع، أن يرتعبوا عندما يأتي هذا الشيء الذي حضَّروا أنفسهم له، والذي تطلَّعوا إليه، منذ زمن بعيد.

ـ ضحك سيمياس، وقال: أُقسم لك يا سقراط أنكَ أضحكتني، رغم أنني لم أكن على الاطلاق في مزاجٍ يسمح لي بالضحك. فأنا واثقٌ من أن معظم الناس إذا سمعوا ما قلتَهُ، فسوف يعتقدون ـ وأهل بلادنا الريفيون سوف يوافقون تماماً ـ أنها كانت ضربةً موفقة جداً، عندما قالوا عن الفلاسفة أنهم أنصافُ أموات، وأن الناس العاديين أمثالهم، هم على حقٍ تماماً عندما يقولون إن الموت يليق بالفلاسفة بحق.

ـ وهم مصيبون تماماً في هذا الاعتقاد، يا سيمياس، إلاّ في اعتقادهم بأنهم «على حق تماماً». فهم لا يدركون على الاطلاق بأي معنى يكون الفلاسفة الحقيقيون أنصافُ أمواتٍ، أو بأي معنى يستحقون الموت، أو أي نوعٍ من الموت يستحقون. ولكن دعونا نصرف النظر عنهم، ونتكلم فيما بيننا. هل نؤمن بأنَّ هناك شيئاً بعينه كالموت؟

ـ قال سيمياس مجيباً: نعم، بكل تأكيد.

ـ وهل هو سهلٌ تحرُّرُ الروح من الجسد؟ وهل الموت شيءٌ آخر أكثر أو أقلّ من هذا: إنفصال الجسم بذاته، عند تحرُّره من النفس، وإنفصال النفس بذاتها، عندما تتحرر من الجسم؟ هل الموت هو شيءٌ آخر غير هذا؟.

ـ كلا، هو كذلك.

ـ حسناً، فلننظر إذن يا سيمياس، فيما إذا كنتَ توافقني الرأي. وأنا أظن

أن هذا سوف يساعدنا في إيجاد جوابٍ لمشكلتنا. هل تعتقد أن من شأن الفيلسوف أن يهتم فيما يسميه الناسُ ملذات، كالأكل والشرب، مثلاً؟.

ـ قال سيمياس: بالطبع لا، يا سقراط.

ـ وماذا عن ملذّات الجنس؟

ـ كلا، على الاطلاق.

ـ وماذا عن بقية الطرق التي نكرّس بواسطتها انتباهنا لمطالب أجسادنا؟ هل تعتقد أنَّ الفيلسوف يُعلِّق أيَّ اهمية عليها؟ أعني أشياء، مثل تزويد نفسه بثيابٍ وأحذية ممتازة، وبزينةٍ أخرى للجسم، هل تعتقد أنه يقدِّرها أم يحتقرها، طالما أنه لا يوجد لديه ضرورةٌ حقيقية، ليمضي وراء ذلك النوع من الأشياء؟

ـ قال سيمياس: أعتقد أن الفيلسوف الحقيقي يحتقرها.

ـ إذن، هل هو رأيك بشكل عام، أنَّ رجلاً من هذا النوع، هو رجلٌ غير منشغل بالجسد، بل يُبقي انتباهه موجَّهاً، بقدر المستطاع، بعيداً عنه، وباتجاه النفس؟

ـ أجل، أعتقد ذلك.

ـ وهكذا، وقبل كل شيء، فقد إتضح فيما يخصُّ الملذات الجسدية، أن الفيلسوف يُحرِّر نفسه من الارتباط بالجسد (بقدر الامكان)، وهو ما لا يفعله الرجالُ الآخرون؟

ـ يبدو كذلك.

ـ أليس صحيحاً يا سيمياس، أنَّ معظم الناس يعتقدون أنَّ الرجل الذي لا يعبأ، لا باللذة ولا بأيِّ نصيبٍ من هذه الأشياء، هو رجلٌ لا يستحق العيش،

وأن أيَّ شخصٍ، لا يقيم وزناً للملذات المرتبطة بالجسد، هو شخصٌ قريبٌ من الموت؟.

ـ إنَّ ذلك حقيقي بالتأكيد.

ـ الآن، لنأخذ مسألة اكتساب الحكمة: هل الجسم هو عقبةٌ أم لا، إذا اتُّخذ كعنصرٍ مشارك في البحث؟ وما أعنيه هو هذا: هل يوجد أيُّ يقينٍ في بصر الانسان أو في سمعه، أو هل هو صحيح، بأننا لا نسمع ولا نرى أيَّ شيء بصورةٍ دقيقةٍ، كما يردِّد الشعراء دائماً على مسامعنا؟ وكذلك، فإذا لم تكن هذه الحواس واضحةً ودقيقة، فإنه من الصعب أن تكون بقيةُ الحواس كذلك، لأنها جميعاً أقلُّ من حاستيْ البصر والسمع. ألا توافقني الرأي؟

ـ بالتأكيد.

ـ إذن، فمتى تصل النفسُ إلى الحقيقة؟ عندما تحاول البحث في أي شيء بمساعدة الجسد، فإنه من الواضح أنه سيكون مسؤولاً عن تضليلها.

ـ هو كذلك بالتأكيد.

ـ ألا تحصل النفسُ في فِعْل التعقُّل، على رؤيةٍ واضحة للحقيقة؟

ـ أجل.

ـ بالتأكيد، فإنَّ النفس تستطيع التفكير بشكل أفضل عندما تكون محرَّرَةً من كل وسائل الإلهاء، مثل السمع أو البصر أو الألم أو اللذة أو أي نوع آخر، أعني عندما تترك للجسد رغائبَه، فتصبح منعزلةً بقدر الامكان، وعندما تناضل من أجل الحقيقة، في الوقت الذي تتجنَّب فيه الاتصالَ والارتباطَ بالجسد، قدر إمكانها.

ـ إنَّ الأمر كذلك بالفعل.

ـ إذن، وهنا مرة أخرى، **فإن نفسَ الفيلسوف هي أكثر ما تكون ازدراءً للجسد، فهي تتجنَّبه وتسعى إلى عزل نفسها بعيداً عنه.**

ـ يبدو الأمر كذلك.

ـ إليك بعض الأسئلة يا سيمياس: هل نقرُّ بوجود شيء كالعدالة في ذاتها؟

ـ نحن نقرُّ بالفعل.

ـ والجمال في ذاته، والخير في ذاته أيضاً؟

ـ بالطبع.

ـ هل سبق لكَ أن رأيتَ أيّاً من هذه الأشياء بعينيك؟

ـ قال سيمياس: بالطبع لا.

ـ حسناً، هل سبق لك أن أدركتَها بواسطة حاسةٍ جسدية أخرى؟ وعندما أقول «أدركتَها» فأنا أعنيها جميعاً، بما في ذلك الطول في ذاته، والصِّحة في ذاتها، والقوة في ذاتها، أي الطبيعة الحقيقة لأيِّ شيء، أقصد ماهيته على الحقيقة. وهل يمكننا عبر الجسد معرفةُ هذه الأشياء معرفةً حقيقيةً؟ أليس صحيحاً أنك في أي بحثٍ، تكون أقرب ما يكون إلى معرفة حقيقة موضوع بحثكَ، وذلك بالتناسب مع العناية والدقة التي بواسطتها تكون قد هيَّأت نفسكَ لفهم ذلك الموضوع في ذاته؟

ـ بالتأكيد.

ـ ألا تعتقد أنَّ الشخص الذي من المحتمل أنْ يحقّق هذه النتيجة في صفائها، هو ذلك الشخص الذي يقترب قدر المستطاع من فهم أيِّ موضوعٍ بواسطة العقل الخالص، دون أخذه بعين الاعتبار لحاسة البصر أثناء تفكيره، أو لأي حاسةٍ أخرى. أليس هو ذلك الرجل الذي يطارد الحقيقة باستعماله

فكرهِ الخالص والمحض، لاكتشاف الحقيقة الخالصة والمحضة، نائياً بنفسه بقدر الإمكان عن عينيه وأذنيه، وفي الواقع عن كل ما تبقّى من جسده، باعتباره إعاقةً، إذا وُجدت، تمنع النفس من الوصول إلى الحقيقة وإلى التفكير الواضح؟ أليس هذا الشخص يا سيمياس هو الذي يدرك قلب الحقيقة، إذا كان هناك أيُّ شخصٍ يمكنه إدراكها؟

ـ قال سيمياس: ما تقوله يا سقراط هو صحيح بشكل مطلق.

ـ قال سقراط: إنَّ كل هذه الاعتبارات يجب أن تحثّ الفلاسفة الجدِّيين على مراجعة موقفهم بطريقة معينة كهذه: إنها تظهر وكأنها طريقٌ فرعي يجرفنا ـ والعقل أيضاً معنا ـ أثناء بحثنا. وطالما احتفظنا بجسمنا، وطالما أنّ نفسنا ممتزجةٌ بهذا النقص، فلا يوجد أيُّ فرصة لنا للوصول بشكلٍ مرضٍ إلى موضوعنا، الذي نؤكد أنه «الحقيقة». في المقام الأول، فإنَّ الجسد يمدُّنا بعددٍ كبير من وسائل الإلهاء في سعيه للحصول على معيشته الضرورية، وأيُّ أمراضٍ تصيبنا، فهي تعيق بحثنا عن الحقيقة. وإلى جانب ذلك، فإنَّ الجسم يملأنا بكل أنواع الحبِّ والرغائب والمخاوف، وبكل أنواع الخيالات، وبقدرٍ عظيم من التوافِه، ونتيجة ذلك كله، وبالمعنى الحرفي، فإنَّنا لن نحصل على فرصةٍ للتفكير في أيِّ شيء على الاطلاق. إنَّ الجسم ورغائبه هي ببساطة، السببُ الوحيد لكل الحروب والثورات والمعارك، كما ترى. **فكلُّ الحروب قد خيضت لاكتساب الثروة، والسببُ وراء وجوب اكتسابنا الثروة، هو الجسم، لأننا عبيدٌ في خدمته. ولهذا، وبناءً على كل هذه الاعتبارات، فنحن نملك وقتاً قليلاً جداً للتفلسف.** والأسوأ من كل ذلك، أننا إذا حصلنا على أيِّ فراغٍ من مطالب الجسم، واستدرنا للقيام ببعض البحث، فإنَّ الجسم يتطفَّل مرةً أخرى في أبحاثنا، فيقاطعنا ويزعجنا ويُلهينا ويمنعنا من الحصول على ومضةٍ من الحقيقة. نحن بالفعل مقتنعون، أنه إذا أردنا الحصول على معرفةٍ نقيَّة لأيِّ

شيء، فيجب علينا أن نتخلَّص من الجسم، وأنْ نتأمَّل الأشياء في عزلةٍ بواسطة النفس بمفردها. ومن المحتمل، أن نحكم انطلاقاً من حجتنا، أنّ الحكمة التي نرغب فيها، والتي نعترف أننا نحبها من كل قلوبنا، يمكن الوصول إليها فقط، عندما نموت، وليس خلال حياتنا. وإذا كانت المعرفةُ الخالصة ممتنعةً في صُحبة الجسم، عندئذ، فإمّا أن يكون اكتساب المعرفة مستحيلاً بالاجمال، وإمَّا أن يكون ذلك ممكناً فقط بعد الموت، لأنه عندها فقط يمكن للنفس أن تكون منعزلةً في ذاتها، ومستقلةً عن الجسم. ويبدو أنه طالما أننا أحياء، فيمكننا أن نبقى قريبين من المعرفة قدر الامكان، إذا تحاشينا قدر المستطاع، كلَّ صلةٍ وارتباطٍ بالجسم، باستثناء عندما يكون ذلك ضرورياً ضرورةً مطلقة. وبدل من أن نسمح لأنفسنا بأن تصبح مُصابةً بعدوى طبيعة الجسم، فيجب أن نطهِّر أنفسنا منه، إلى أن يعطينا الله الخلاص بنفسه. بهذه الطريقة، أي بالحفاظ على أنفسنا أنقياء من جنون الجسم، يكون من الممكن لنا أن نصل إلى صُحبة آخرين مماثلين لنا، وأن نربح معرفةً مباشرة لكل ما هو خالص وغير مختلط، أعني لكل ما يمكن افتراض أنه «الحقيقة». ذلك، أن الوصول إلى عالم الطهارة من قِبَل شخصٍ ليس طاهراً بنفسه، فيه من دون شك، نقضٌ للمشيئة الالهية. شيئاً قريباً من هذه النتيجة، هو ما أتخيَّل يا سيمياس، أنَّ على جميع مُحبِّي المعرفة الحقيقيين أن يقولوه لبعضهم البعض، وأن يؤمنوا فيه بأنفسهم. ألا توافق معي؟.

ـ بكل تأكيد يا سقراط.

ـ فقال سقراط: حسناً جداً، إذن، إذا كان هذا حقيقياً، فهناك سببٌ وجيه لأيِّ شخصٍ بلغ نهاية هذه الرحلة التي تمتد أمامي، كي يأمل بأنَّه هناك ـ إذا كان ثمة مكانٍ ـ سوف يصل إلى الهدف الذي من أجله، كلُّ جهودنا في الحياة قد وُجِّهت باتجاهه وبهديِهِ. ولذلك، فإنَّ هذه الرحلة المرسومة لي الآن، تحمل رجاءً سعيداً

لشخصٍ آخر أيضاً، يعتقد بأن عقله قد أصبح جاهزاً، ويمكن القول، قد أصبح طاهراً.

ـ فقال سيمياس: إنها كذلك بالفعل.

ـ وألا يتكوَّن هذا «التطهُّر» ـ كما رأينا في حديثنا منذ قليل ـ من انفصال النفس قدر المستطاع عن الجسد، ومن تعويدها الانسحاب من تشتُّتها في كل مكان من الجسد، لتركيز ذاتها في عزلتها؟ وكي تعيش بقدر الامكان، الآن وفي المستقبل على حدٍّ سواء، وحيدةً في ذاتها، متحرِّرة من قيود الجسم. أليست هذه هي النتيجة؟

ـ قال سيمياس: أجل، إنها كذلك.

ـ أليس معنى ما نسميه «الموت»، هو تحرُّر النفس وانفصالها عن الجسد؟

ـ قال سيمياس: بكل تأكيد.

ـ والرغبة في تحرير النفس موجودةٌ خصوصاً، أو بالأحرى فقط، عند الفيلسوف الحقيقي. وفي الواقع فإنَّ عمل الفيلسوف يتكوَّن على وجه الدقة من تحرير نفسه وفصلها عن الجسم. أليس الأمر كذلك؟

ـ هذا واضح كل الوضوح.

ـ حسناً إذن، وكما قلتُ في البداية، إذا كان هناك رجلٌ قد درَّب نفسه طوال حياته ليحيا في حالةٍ أقرب ما تكون إلى الموت، ألا يكون سخيفاً بالنسبة إليه، أن يكون مكروباً عندما يأتي الموتُ إليه؟.

ـ سيكون كذلك، بالتأكيد.

ـ إذن، هذا هو الواقع يا سيمياس، وهو أنَّ **الفلاسفة الحقيقيين يجعلون الموت مهنتهم، وأنه بالنسبة إليهم، فإنَّ الموت هو أقلُّ رهبةً، مما هو عند سائر الناس.**

ولننظر في الأمر بهذه الطريقة: إذا كانوا غير راضين بشكلٍ تام عن أجسادهم، وإذا كانوا يتوقون إلى أن تكون أنفسهم منعزلةً في ذواتها، ألا يكون من غير المنطقي أبداً، أنْ يجزعوا ويتضايقوا عندما يحدث هذا الموت؟ ألا يجب، وبشكلٍ طبيعي، أن يكونوا سعداء للرحيل إلى المكان، حيثُ يوجد رجاءٌ بالوصول إلى الهدف الذي رغبوا فيه طوال حياتهم، أعني الحكمة، وللهرب من الارتباط بالجسم الذي يكرهونه؟ بالتأكيد هناك الكثير من الناس الذين اختاروا وبمحض إرادتهم أن يذهبوا إلى العالم الآخر، للإلتحاق بأحبةٍ لهم قد ماتوا [وزوجاتٍ وأبناء]، وعلى أمل أن يروا هناك ويلتقوا الأشخاص الذين أحبوهم. إذا كان الأمر كذلك، **فهل يحزن محبُّ الحكمة الحقيقي عند الموت، وهو الذي يعتقد إعتقاداً راسخاً، بأنه لا يمكنه أبداً الوصول إلى الحكمة التي تستحق هذا الاسم، في أيِّ مكان، باستثناء العالم الآخر؟** ألن يكون مسروراً للقيام بهذه الرحلة؟ هذا ما يجب علينا افتراضه يا أصدقائي، إذا كان «فيلسوفاً» أصيلاً، لأنه ساعتئذ سوف يملك إيماناً عميقاً بأنه لن يجد أبداً الحكمة في كل نقائها في أيِّ مكان، إلاّ هناك. وإذا كان الأمر كذلك، ألن يكون من غير المنطقي أبداً (كما قلتُ منذ قليل) بالنسبة لرجلٍ كهذا، أن يكون خائفاً من الموت؟

ـ سيكون كذلك بالفعل.

ـ فقال سقراط: إذن، **إذا رأيتَ أيَّ شخصٍ متألماً ساعة الموت، فسيكون دليلاً كافياً على أنه ليس محبّاً للحكمة، بل محبٌّ للجسد** (وهذا الشخص نفسه من المفترض أنه محبٌّ للمال) وللجاه، إمّا لواحدٍ من الاثنين أو للآخر، أو للاثنين معاً.

ـ نعم، أنت محقٌّ بلا شك.

ـ فتابع سقراط: ألا ينتج من هذا يا سيمياس، أن الفضيلة التي ندعوها بالشجاعة، تخصُّ في المقام الأول، أولئك الذين يكون لديهم إستعدادٌ فلسفي؟

ـ قال سيمياس: لا يوجد شكٌّ في ذلك.

ـ لنأخذ الاعتدال أيضاً، كما هو مفهوم حتى بالمعنى الشعبي، أليس عدم الانجراف وراء الرغائب، بل بالعكس اظهار لامبالاةٍ لائقةٍ باتجاهها، أليس هذا التصرُّف مناسباً فقط لهؤلاء الذين ينظرون إلى الجسم بلامبالاةٍ عظيمة، والذين يمضون حياتهم في التفلسف؟

ـ قال سيمياس: بالتأكيد.

ـ فقال سقراط: إذا نظرتَ إلى الشجاعة والاعتدال، كما يمارسهما بقيةُ الناس، فسوف تجدهما غير منطقيين.

ـ وكيف يكون ذلك يا سقراط؟

ـ أنت تعلم، أليس كذلك، أنّ كل الناس، باستثناء الفيلسوف، ينظرون إلى الموت باعتباره شرّاً عظيماً؟

ـ أجل، إنهم كذلك.

ـ أليس صحيحاً أنه عندما يواجه رجلٌ شجاعٌ الموتَ، فهو يفعل هذا، بسبب خوفه من شيء آخر أكثر سوءاً؟

ـ أجل، هذا صحيح.

ـ وهكذا، عند كلّ الناس، ما عدا الفيلسوف، فإنَّ سبب الشجاعة هو الخوف والذعر، رغم أنه من غير المنطقي أن الخوف والجبن يصنعان رجلاً شجاعاً.

ـ إنه كذلك بالفعل.

ـ وماذا عن الناس المتمالكين أنفسهم؟ ألا يحدث، وبالطريقة عينها، أن نوعاً من إطلاق العنان للأهواء، هو الذي يجعل منهم معتدلين؟ يمكننا القول

إنَّ هذا مستحيل، ولكن الواقع أن هؤلاء الذين يمارسون هذا الشكل البسيط من الاعتدال، هم في نفس الحالة التي ذكرتُها منذ قليل: إنهم يخشون فُقدان ملذاتٍ أخرى يشتهونها، ولذلك فهم يُحجمون عن نوعٍ واحدٍ من الملذات، لأنهم لا يستطيعون مقاومة النوع الآخر. رغم أنهم يضعون الانغماس في الملذات، كشرطٍ لخضوعهم للذة، وهذا حقيقي، لأنهم لا يستطيعون مقاومة بعض الملذات، وينجحون في مقاومة ملذات أخرى. وهو ما يعادل ما قلتُه الآن، من أنهم يضبطون أنفسهم، بمعنى ما، باطلاق العنان لأهوائهم.

ـ أجل، يبدو ذلك صحيحاً.

ـ ولكن لا يا سيمياس الرائع، فأنا أعتقد، من وجهة نظرٍ أخلاقية، أنها ليست الطريقة الصحيحة، القيام بمبادلةِ طائفةٍ من اللذة أو الألم أو الخوف، بغيرها من اللذات أو الآلام أو المخاوف، وكأنها عُملاتٍ نقدية بقيمٍ مختلفة. أظن أن هناك عُملةً واحدة فقط، يجب أن تُستبدل بها كلُّ هذه الأشياء، وهي «الحكمة». ويتمُّ هذا عندما تُباع بالحكمة هذه الأشياء وتُشترى، أي عندما تصبح معادلةً حقاً للشجاعة وضبط النفس والعدالة، أو في كلمة واحدة، مُعادِلةً للفضيلة الحقَّة، وعندما تُضاف أو تُطرح الملذاتُ والمخاوفُ وكلُّ هذه الأشياء، بمساعدة الحكمة. في حين أنه عندما تتمُّ مبادلة هذه الأشياء بمنأى عن الحكمة، فأنا أظن أنَّ النتيجة هي أن «الفضيلة» مجرد وهم، وأنها شيءٌ حقيرٌ حقًّا، ولا تحتوي شيئاً من الصحة أو الصدق. أمّا الشيء الحقيقي، سواء أكان ضبط النفس أو العدالة أو الشجاعة، فهو في الواقع، نوعٌ من التطهُّر من كل هذه الأنواع من البواعث، والحكمة في ذاتها هي وسيلةٌ للتطهر. وربما لا يكون هؤلاء الناس الذين أنشأوا التعاليم الدينية بعيدين عن هذا الفضل، وأنَّ هناك طوال الوقت، معنى مستوراً وراء أقوالهم، وهو أنَّ الذي يدخل العالم الآخر، وهو غير مُلقَّنٍ المبادىء الصحيحة وغير منوَّرٍ،

سوف يرقد في الحمأة، ولكن الذي يصل إلى هناك وهو مطهَّرٌ ومتعلِّم، فسوف يقيم بين الآلهة. أنتَ تعلم قولَ هؤلاء الملتزمين بالتعليم الديني: «كثيرون هم حاملو الشعارات، ولكن الأتقياء قليلون».

حسناً، في رأيي ـ فإنَّ هؤلاء الأتقياء هم ببساطةٍ أولئك الذين عاشوا الحياة الفلسفيَّة بالطريقة الصحيحة. ومن أجل صُحبتهم، فقد فعلتُ كلَّ ما بوسعي، وبكلِّ طريقة، وطوال حياتي، كي أنضمَّ إليهم، بحيث لم أترك أيَّ شيء يمكن فعله، وذلك للوصول إلى هذه النهاية. وسواء أكنتُ مصيباً في هذا الطموح، وسواء أنجزنا أيَّ شيء، فسوف نعلم بالتأكيد، (إن شاء الله) عندما نصل إلى العالم الآخر، وذلك كما أتصوَّر، سوف يكون قريباً.

هذا هو دفاعي الذي أقدِّمه لكما يا سيمياس ويا سيبس، لأُظهر لكما كيف أنه من الطبيعي بالنسبة إليّ، أنْ أتركَكما وحكّامي الأرضيين، دونما أيِّ شعورٍ بالأسى أو بالمرارة، طالما أنني أؤمن بأنني سوف أجد هناك ـ وليس هنا ـ حُكَّاماً أخياراً وأصدقاء صالحين. وإذا كنتُ في دفاعي أكثر إقناعاً لكما، ممَّا كنتُ في دفاعي أمام قُضاة أثينا، فسوف أكون راضياً.

PLATO (428-348 B.C)

PHAEDO

- ECHECRATES: Were you there with Socrates yourself, Phaedo, the day when he drank the poison, or did you hear about it from somebody else?

- PHAEDO: I was there myself, Echecrates.

- ECHECRATES Then what did the Master say before he died, and how did he meet his end? I should very much like to hear. None of the people in phlius go to Athens much in these days, and it is a long time since we had a visitor from there who could give us any definite information, except that he was executed by drinking hemlock; nobody could tell us anything more than that.

- PHAEDO: Then haven't you even heard how his Trial went?

- ECHECRATES: Yes, someone told us about that; and we were surprised because there was obviously a long interval between it and the execution. How was that, Phaedo?....

Section A

the philosopher avoids suicide but welcomes death.

- What a piece of advice for Evenus, Socrats! said Simmais. I have had a good deal to do with him before now, and from what I know of him he will not be at all ready to obey you.

- Why? he asked, isn't Evenus a philosopher?

- So I believe, said Simmias.

- Well then, he will be quite willing, just like anyone else worthy of his role in philosophy. However, he will hardly do himself violence, because they say that it is not legitimate, as he spoke he lowered his feet to the ground, and sat like this for the rest of the discussion.

- cebes now asked him: Socrates, what do you mean by saying that it is not legitimate to do one's self violene, although a philosopher will be willing to follow a friend who dies?

- Why, Cebes have you and Simmias never heard about these things while you have been with Philolaus?.

- Nothing definite, Socrates.

- Well, even my information is only based on hearsay; but I don't mind at all telling you what I have heard. I suppose that for one who is soon to leave this world there is no more suitable occupation than inquiring into our views about the future life, and trying To imagine what it is Like, What else can one do in the time before sunset?

- Tell me then, Socrates, what are the grounds for saying that suicide is not legitimate? I have heard it described as wrong before now (as you suggested) both by Philolaus, when he was staying with us, and by others as well; but I have never yet heard any definite explanation for it.

-Well, you must not lose heart, he said; perhaps you are about to hear one. However, no doubt you will think it amazing that this should be the one straightforward moral question, and that it should never happen in the case of life and death (as it does in all other cases) that sometimes and for some people death is better than life; and it probably seems amazing to you that it should be unholy for any to whom death would be an advantage to benefit themselves, but that they should have to await the services of someone else.

- Cebes laughed gently and said, Aye, that it does, slipping into his own dialect.

- Yes, went on Socrates, put in that way it would seem unreasonable – but no, perhaps it has good reason. The hidden message about it from «mystics», who say that «we men are put in a sort of lock - up, from which one must not release oneself or run away», seems to me to be a lofty belief and difficult to understand. All the same, Cebes, I believe that this much is true: «that we men are in the care of the gods, one of their possessions». Don't you think so?.

- Yes, I do, said Cebes.

- Then take your own case: if one of your possessions were

to destroy itself without intimation from you that you wanted it to die, wouldn't you be angry with it and punish it, if you had any means of doing so?

- Certainly.

- So if you look at it in this way I suppose it is not unreasonable to say that we must not put an end to ourselves until God sends some necessary circumstance like the one which we are facing now.

- That seems likely, I admit, said Cebes. But what you were saying just now, that philosophers would be willing to die without qualms – that seems illogical, Socrates, assuming that we were right in saying a moment ago that God is our keeper and we are his possessions. If our service here is directed by the gods, who are the very best of directors, it is inexplicable that the very wisest of men should not be grieved at quitting it; because he surely cannot expect to provide for himself any better when he is free. On the other hand a stupid person might get the idea that it would be to his advantage to escape from his master; he might not reason it out that one should not escape from a good master, but remain with him as long as possible; and so he might run away unreflectingly. A sensible man would surely wish to remain always with his superior. If you look at it this way, Socrates, the reasonable thing is just the opposite of what we said just now – it's natural for the wise to be grieved when they die, and for fools to be happy.

- When Socrates had listened to this he seemed to me to be delighted with Cebes persistence, and looking round at us he said:

You know, Cebes is always tracking down arguments, and he is not at all willing to accept every statement at first hearing.

- Simmias said, Well, but, Socrates, I actually think that this time there is something in what he says. Why should a really wise man Want to desert masters who are better than himself, and to get rid of them so lightly? I think Cebes is aiming his criticism at you, because of the extent to which you make light of leaving not just us, but the gods too, who as you admit are good masters.

- What you and Cebes say is perfectly fair, said Socrates. You mean, I suppose, that I must make a court – style defence against this charge.

- Exactly, said Simmias.

Section B

Socrates explains why the philosopher should be happy at the prospect of death. the philosopher desires to understand the «Ideas» of things, and is hindered by the distractions of the body

- Very well then; let me try to make a more convincing defence to you than I made at my trial. If I did not expect to enter the company, first, of other wise and good gods, and secondly of men now dead who are better than those who are in this world now, it is true that it would be unjust for me not to grieve at death. As it is, you can be assured that I expect to find myself among good men; while I would not particularly insist on this, I assure

you that I could commit myself upon the next point if I could upon anything: that I shall find there divine masters who are supremely good. That is why I am not so much distressed as I might be, and why I have a firm hope that there is something in store for those who have died, and (as we have been told since antiquity) something much better for the good than for the wicked.

- Why is this, Socrates? Asked Simmias. Do you mean to leave us with your ideas locked in your own mind, or will you communicate them to us too? I think that we also have a claim on this benefit; besides, it will serve as your defence, if we are satisfied with what you say.

- Very well, I will try, he replied. But before I begin, Crito here seems to have been wanting to say something for some time; Let us find out what it is.

- Only this, Socrates, said Crito, that the man who is to give you the poison has been asking me for an equally long time to tell you to talk as little as possible; he says that as you talk more it increases your heat, and that you ought not to do anything to affect the action of the poison. Otherwise it is sometimes necessary to take a second dose, or even a third.

- Leave him to his own devices, said Socrates. Let him for his part make ready to administer it twice or three times if necessary.

- I virtually knew your answer, said Crito, but he's been bothering me for ages.

- Never mind him, said Socrates. Now for you, my jury, I

want to explain to you how natural it seems to me that a man who has really devoted his life to philosophy should be confident in the face of death, and hopeful of winning the greatest of prizes in the next world after death. I will try to make clear to you, Simmias and Cebes, how this can be so: Ordinary people seem not to realize that those who really apply themselves, in the right way to philosophy are directly, and of their own accord, preparing themselves for dying and death. If this is true, and they have actually been looking forward to death all their lives, it would of course be absurd, to be troubled when the thing comes, for which, they have so long been preparing and looking forward.

- Simmias laughed and said: Upon my word, Socrates, you have made me laugh, though I was not at all in the mood for it. I am sure that if they heard what you said, most people would think – and our fellow – countrymen would heartily agree – that it was a very good hit at the philosophers to say that they are half dead already, and that normal people like themselves are quite aware that death would serve the philosophers right.

- And they would be quite correct, Simmias; except in thinking that they are «quite aware». They are not at all aware in what sense true philosophers are half dead, or in what sense they deserve death, or what sort of death they deserve. But let us dismiss them and talk among ourselves. Do we believe that there is such a thing as death?

- Most certainly, said Simmias in reply.

- Is it simply the release of the soul from the body? Is

death nothing more or less than this: the separate condition of the body by itself when it is released from the soul, and the separate condition by itself of the soul when released from the body? Is death anything else than this?

- No, just that.

- Well then, Simmias, see whether you agree with me; I fancy that this will help us to find out the answer to our problem. Do you think that it's a philosopher's business to concern himself with what people call pleasures, food and drink, for instance?

- Certainly not, Socrates, said Simmias.

- What about those of sex?

- Not in the least.

- And what about the other ways in which we devote attention to our bodies? Do you think that a philosopher attaches any importance to them? I mean things like providing himself with smart clothes and shoes and other bodily ornaments; do you think that he values them or despises them, in so far as there is no real necessity for him to go in for that sort of thing?

- I think the true philosopher despises them, He said.

- Then it is your opinion in general that a man of this kind is not preoccupied with the body, but Keeps his attention directed as much as he can away from it and towards the soul?

- Yes, it is.

- So it is clear first of all in the case of physical pleasures that the philosopher frees his soul from association with the body (so far as is possible) in a way that other men don't?

- It seems so.

- And most people think, do they not, Simmias, that a man who takes neither pleasure nor part in these things does not deserve to live, and that anyone who thinks nothing of pleasures connected with the body has one foot in the grave?

- That is perfectly true.

- Now take the acquisition of wisdom: is the body a hindrance or not, if one takes it into partnership to share an investigation? What I mean is this: is there any certainty in human sight and hearing, or is it true, as the poets are always dinning into our ears, that we neither hear nor see anything accurately? Yet if these senses are not clear and accurate, the rest can hardly be so, because they are all inferior to the first two. Don't you agree?

- Certainly.

- Then when is it that the soul attains to truth? When it tries to investigate anything with the help of the body, it is obviously liable to be led astray.

- Quite so.

- Is it not in the course of reasoning, if at all, that the soul gets a clear view of reality?

- Yes

- Surely the soul can reason best when it is free of all distractions such as hearing or sight or pain or pleasure of any kind – that is, when it Leaves the body to its own devices, becomes as isolated as possible, and strives for reality while avoiding as much physical contact and association as it can.

- That is so.

- Then here again **the philosopher's soul most disdainful of the body, shunning it and seeking to isolate itself.**

- It seems so.

- Here are some more questions, simmias: Do we recognize such a thing as justice itself?

- Indeed we do.

- And beauty itself and goodness too?

- Of course.

- Have you ever seen any of these things with your eyes?

- Certainly not, said he.

- Well, have you ever apprehended them with any other bodily sense? By «Them» I mean them all, including tallness or health or strength in themselves, the real nature of any given thing – what it actually is. Is it through the body that we get our truest view of them? Isn't it true that in any inquiry you are likely to attain more nearly to knowledge of your object in proportion to the care and accuracy with which you have prepared yourself to understand that object in itself?

- Certainly

- Don't you think that the person who is most likely to achieve this flawlessly is the one who approaches each object, as far as possible, with the unaided intellect, without taking account of any sense of sight in his thinking, or dragging any other sense into his reckoning – the man who pursues the truth by applying

his pure and unadulterated thought to the pure and unadulterated object, cutting himself off as much as possible from his eyes and ears and virtually all the rest of his body, as an impediment which, if present, prevents the soul from attaining to the truth and clear thinking? Is not this the person, Simmias, who will reach the goal of reality, if anybody can?

- What you say is absolutely true, Socrates, said Simmias.

- All these considerations, said Socrates, must surely prompt serious philosophers to review the position in some such way as this: It looks as if it's a side-track, to divert us – and reason along with us – in our investigation. So long as we keep to the body and our soul is contaminated with this imperfection, There is no chance of our ever attaining satisfactorily to our object, which we assert to be «Truth». In the first place, the body provides us with innumerable distractions in the pursuit of its necessary sustenance, and any diseases which attack us hinder our quest for reality. Besides, the body fills us with loves and desires and fears and all sorts of fancies and a great deal of nonsense, with the result that we literally never get an opportunity to think at all about anything. Wars and revolutions and battles, you see, are due simply and solely to the body and its desires. **All wars are undertaken for the acquisition of wealth; and the reason why we have to acquire wealth is the body, because we are slaves in its service. That is why, on all these accounts, we have so little time for philosophy**. Worst of all, if we do obtain any leisure from the body's claims and turn to some line of inquiry, the body intrudes once more into our investigations, interrupting, disturbing,

distracting, and preventing us from getting a glimpse of the truth. We are in fact convinced that if we are ever to have pure knowledge of anything, we must get rid of the body and contemplate things in isolation with the soul in isolation. It's likely, to judge from our argument, that the wisdom which we desire and upon which we profess to have set our hearts will be attainable only when we are dead, and not in our lifetime. If no pure knowledge is possible in the company of the body, then either it is totally impossible to acquire knowledge, or it is only possible after death, Because it is only then that the soul will be isolated and independent of the body. It seems that so long as we are alive, we shall keep as close as possible to knowledge if we avoid as mush as we can all contact and association with the body, except when they are absolutely necessary; and instead of allowing ourselves to become infected with its nature, purify ourselves from it until God himself gives us deliverance. In this way, by keeping ourselves uncontaminated by the follies of the body, we shall probably reach the company of others like ourselves and gain direct knowledge of all that is pure and uncontaminated – that is, presumably, of «Truth». For, one who is not pure himself to attain to the realm of purity would no doubt be a breach of the divine order. Something to this effect, Simmias, is what I imagine all real lovers of learning must say to one another and believe themselves; don't you agree with me?

- Most emphatically, Socrates.

- Very well, Then, said Socrates; if this is true, there is good reason for anyone who reaches the end of this journey which lies before me, to hope that there, if anywhere, he will attain the object,

to which all our efforts have been directed in life gone by. So this journey which is now ordained for me carries a happy prospect for any other man also who belives that his mind has been made ready – and pure, so to speak.

- It does indeed, said Simmias.

- And doesn't this «purification» - as we saw some time ago in our discussion - consist in separating the soul as much as possible from the body, and accustoming it to withdraw from its dispersal throughout the body and concentrate itself in isolation? And to have its dwelling, so far as it can, both now and in the future, alone by itself, freed from the chains of the body. Does not that follow?

- Yes, it does, said Simmias.

- Is not what we call death a freeing and separation of soul from body?

- Certainly, he said.

- And the desire to free the soul is found chiefly, or rather only, in the true philosopher; in fact the philosopher's occupation consists precisely in the freeing and separation of soul from body. Isn't that so?

- Apparently.

- Well then, as I said at the beginning, if a man has trained himself throughout his life to live in a state as close as possible to death, would it not be ridiculous for him to be distressed when death comes to him?

- It would, of course.

- Then it is a fact, Simmias, **that true philosophers make dying their profession, and that to them of all men, death is least alarming**. Look at it in this way: If they are thoroughly dissatisfied with the body, and long to have their souls in isolation, when this happens would it not be entirely unreasonable to panic and be annoyed? Would they not naturally be glad To set out for the place where there is a prospect of attaining the object of their lifelong desire, which is wisdom, and of escaping from an association of which they disapproved? Surely there are many who have chosen of their own free will to follow dead beloveds [and wives and sons] to the next world, in the hope of seeing and meeting there the persons whom they loved. If this is so, **will a true lover of wisdom who has firmly grasped this same conviction – that he will never attain to wisdom worthy of the name elsewhere than in the next world – will he be grieved at dying**? Will he not be glad to make that journey? We must suppose so, my comrade; that is, if he is a genuine «philosopher», because then he will be of the firm belief that he will never find wisdom in all its purity in any other place. If this is so, would it not be quite unreasonable (as I said just now) for such a man to be afraid of death?

- It would, indeed.

- So **if you see anyone distressed at the prospect of dying**, said Socrates, **it will be proof enough that is a lover not of wisdom but of the body** (this same man would presumably a lover of money) and of prestige, one or the other, or both.

- Yes, you are quite right.

- Doesn't it follow, Simmias, he went on, that the virtue which we call courage belongs primarily to those of philosophic disposition?

- Yes, no doubt it does, the said.

- Take temperance, too, as it is understood even in the popular sense – not being carried away by the desires, but preserving a decent indifference towards them: is not this appropriate only to those who regard the body with the greatest indifference and spend their lives in philosophy?

- Certainly, he said.

- If you care to consider courage and temperance as practiced by other people, said Socrates, you will find them illogical.

- How so, Socrates?

- You know, don't you, that everyone except the philosopher regards death as a great evil?

- Yes, indeed.

- isn't it true that when a brave man faces death he does so, through fear of something worse?

- Yes, it is true.

- So in everyone except the philosopher courage is due to fear and dread; although it is illogical that fear and cowardice should make a man brave.

- Quite so.

- What about self - controlled people? Is it not, in just the same way, a sort of self - indulgence that makes them temperate?

We may say that this is impossible, but all the same those who practice this simple form of temperance are in much the same case as that which I have just described. They are afraid of losing other pleasures which they desire, so they refrain from one kind because they cannot resist the other. Although they define self - indulgence as the condition of being ruled by pleasure, it is really, because they cannot resist some pleasures, that they succeed in resisting others; which amounts to what I said just now - that they control themselves, in a sense, by self - indulgence.

- Yes, that seems to be true.

- Wonderful, Simmias. No, I am afraid that, from the moral standpoint, it is not the right method to exchange one denomination of pleasure or pain or fear for another, like coins of different values. I suspect there is only one currency for which all these things should be exchanged, and that is «**wisdom**». When they are sold for wisdom and purchased with it, - that's when they really amount to courage and self - control and justice or, in a word, true virtue, when pleasures, fears, and all such things are added or subtracted with wisdom's help; whereas when they're exchanged in isolation from wisdom, I suspect that the resulting «virtue» is a mere illusion, slavish in fact, with nothing sound or honest about it. The real thing, whether self- control or justice or courage, is in fact a kind of purification from all this kind of motivation, and wisdom itself is a sort of cleansing agent. Perhaps these people who have established religious initiations are not so far from the mark, and all the time there has been a hidden meaning beneath their claim that he who enters the next world

uninitiated and unenlightened shall lie in the mire. but he who arrives there purified and enlightened shall dwell among the gods. You Know how those involved in initiations say: «Many bear the emblem, but the devotees are few».

- Well, in my opinion these devotees are simply those who have lived the philosophic Life in the right way; a company which, all through my life, I have done my best in every way to join, leaving nothing undone which I could do to attain this end. Whether I was right in this ambition, and whether we have achieved anything, we shall know for certain (God willing) when we reach the other world; and that, I imagine, will be fairly soon. This is the defence which I offer you, Simmias and Cebes, to show that it is natural for me to leave you and my earthly rulers without any feeling of grief or bitterness, since I believe that I shall find there, no less than here, good rulers and good friends. If I am any more convincing in my defence to you than I was to my Athenian jury, I shall be satisfied.

الفصل الثاني

"من الإنصاف أن تخضع الروحُ لله، وأن يخضع الجسدُ للروح، وأن يخضع الجسدُ والروحُ معاً لله"

القديس أوغسطين

القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠)

كتاب مدينةُ الله*

(الكتاب التاسع عشر)

الفصل الرابع

إذا سُئلتُ عن الموقف الذي سوف تتخذُه مدينةُ الله من المسائل المُثارة، وماذا تعتقد هذه المدينة، أولاً، في الخير الأسمى والشرّ الأقصى. فإنَّ الجواب سيكون: إنها ترى أنَّ الحياةَ الأبدية هي الخير الأسمى، والموتَ الأبدي هو الشرُّ الأقصى، وأنه ينبغي لنا أن نحيا حياةً صالحة، بهدف الحصول على الأول وتجنُّب الثاني. ومن هنا التعبيرُ المقدَّس «الرجلُ الصالح يحيا بالايمان»، بالايمان، لأنَّ الواقع هو أننا لا نرى الآن خيرنا، ولذلك يجبُ علينا أن نبحث عنه بالايمان. ولا نستطيع حتى أن نحيا من تلقاء أنفسنا حياةً صالحة، إلاّ إذا ساعَدَنا على الايمان والصلاة، مَنْ يعطينا الإيمان، ذلك أن الإيمان بأننا نحتاج إلى مساعدته، يتطلّب الايمان.

إنَّ الذين يعتقدون أنَّ الخير الأسمى والشرَّ الأقصى يوجدان في هذه الحياة، هم مخطئون. وليس هناك أيُّ فرقٍ، إنْ بحثوا عن الخير الأسمى، سواء في

* أتمَّ كتابة هذا الكتاب عام ٤١٦، ثم نُشر عام ١٧٠٠.

الجسم أو في الروح، أو في الإثنين معاً، أو بصورةٍ خاصة، في اللذة أو في الفضيلة، أو في الإثنتين معاً. إنهم يبحثون عبثاً، سواء بحثوا في الراحة، في الفضيلة، أو في الإثنين معاً، سواء في السعادة والراحة، أو في الفضيلة، أو في الثلاثة جميعاً، أو في إشباع ضرورات الحياة الفطرية، أو في الفضيلة، أو في الاثنين معاً. إنه لعبثٌ أن يبحث البشر عن الغبطة على الأرض أو في الطبيعة الانسانية. الحقيقة الالهية المُعبَّر عنها في كلمات النبي تجعلهم يبدون كالمجانين: «إنَّ الربَّ يعلم أفكار البشر»، أو كما في النص المقتبس من القديس بولس: «إنَّ الربَّ يعلم أفكار الحكماء، بأنها عقيمة».

إذن، أيُّ سيلٍ من البلاغة هو كافٍ ليوضح مآسي الحياة الانسانية؟ لقد قام شيشرون بكل ما يمكنه من جهدٍ في كتابه «تعزيةٌ في وفاة إبنة». ولكن كم كان كلُّ جهده قليلاً؟ لأنه بالنسبة إلى الاشباع الأساسي لطبيعتنا، متى أو أين أو كيف، يمكننا أن نمتلكه بصورةٍ آمنة في هذه الحياة، بحيث لا يكون خاضعاً لتقلُّبات الحظ صعوداً وهبوطاً؟ لا يوجد ألمٌ جسدي يبعدُ لذةً، لا يمكنه أن يصيب الرجل الحكيم، ولا يوجد قلقٌ لا يمكنه أن يطرد السكينة. إنَّ سلامة الانسان الجسدية تنتهي ببترٍ أو بشلٍّ أيِّ واحدٍ من أوصاله، جمالُه يفسد بالتشوُّه، صحتُه بالمرض، قوتُه بالتعب، رشاقتُه بالخَدَر والكسل. لا يوجد واحدٌ من هذه الأعراض، لا يمكنه أن يصيب حتى جسم الفيلسوف. ونحن نُعدُّ من بين مطالبنا الأولية: قامةٌ جميلة جذابة، وحركةٌ، ولكن ماذا يحدث لهذه، حالما يحمل مرضٌ ما، الشللَ، أو، ما هو أسوأ، تشوُّهاً في العمود الفقري، قاسٍ لدرجة أن يديَّ الانسان تلمس الأرض، وكأنه حيوانٌ من ذوات الأربع أرجُل؟ ماذا يتبقَّى إذن من أيِّ جمالٍ أو شرفٍ في جلسة الانسان أو مشيته؟ لنرجع الآن إلى المواهب الأولية للنفس: حواسٌّ للادراك، وذكاءٌ لفهم الحقيقة. لكن كم من الاحساس يبقى للانسان، إذا

صار، على سبيل المثال، أصمّاً وأعمى؟ وأين يذهب العقلُ والذكاءُ، وفي أيِّ نومٍ غريب، عندما يُقلق المرضُ راحةَ النفس؟ لا نستطيع أن نكفكف دموعنا عندما يقول، أو يفعل الرجال المجانون أشياء غريبة، أشياء لا تُشبه أبداً سلوكهم المعتاد وطيبتهم الطبيعية. أن تشهد أشياء كهذه، أو حتى أن تتذكرها، من شأنه أن يجعل رجلاً محتشماً يبكي. والأسوأ من هذا، هو حالةُ أولئك الذين مسَّتهم الشياطين. إذ يبدو أن ذكائهم قد شُتِّت، ولا نقول قُضي عليه، عندما تستخدم روحٌ شريرة، وبحسب مشيئتها، أجسادَهم وأرواحَهم. ومَنْ يستطيع أن يكون واثقاً من أن الفيلسوف نفسه لن يكون في وقتٍ ما، من حياته، ضحيةً كهذا؟

وعلاوةً على ذلك، ماذا يُقال عن إدراكنا للحقيقة؟ وأيُّ نوعٍ من الحقيقة، وإلى أيِّ قدرٍ منها، يمكننا الوصول عبر حواسنا الجسمية؟ ألا نقرأ في كتاب الحكمة الصادق «أنَّ الجسم الفاسد هو عبٌّ على النفس، وأنَّ المسكن الأرضي يضغط على النفس كي تستغرق في التفكير في الكثير من الأشياء»؟

وماذا عن الاندفاع والشهية إلى الفعل - «هورمية» كما يسميِّه الاغريق - الذي يُعدُّ من بين الخيرات الأولية لطبيعتنا؟ أليس هذا أيضاً هو الأصل في تلك الطاقات المتواصلة للمجانين الذين يملأوننا بالدموع والمخاوف، عندما تخدعهم حواسُهم، وترفض عقولُهم العمل؟

وأكثر من هذا، فيما يخصُّ المواهب الأولية للطبيعة. انظر الآن إلى الفضيلة ذاتها، التي تأتي لاحقاً بالتربية، وتطالب لنفسها بأعلى مكانٍ بين الخيرات الانسانية. ومع ذلك، فما حياةُ الفضيلة سوى حربٍ لا تنتهي مع الميول الشريرة، وليس مع إغواءات البشر الآخرين فقط، بل مع الميول الشريرة التي تظهر في أنفسنا، والتي تخصُّنا جداً.

أتحدثُ خصوصاً عن فضيلة «الاعتدال» التي يجب أن تلجم لذَّاتنا

الجسدية، حتى لا تجرَّ إرادتنا للقبول بأشياء بغيضة من كل نوع. الواقع ليس إلاّ كما يقول القديس بولس: «إنَّ الجسد في حالة حربٍ مع الروح»، وهذا ليس بالتصدُّع البسيط في طبيعتنا. والفضيلة في حالة حربٍ مع هذا الميل الشرير عندما، وبكلمات نفس الرسول، «تشتهي الروحُ ما هو ضد الجسد». إنهما معارضان لبعضهما البعض لدرجة «أننا لا نفعل الأشياء التي نرغب فيها». وعندما نبحث عن الراحة النهائية في الخير الأسمى، أليس ما نبحث عنه ليس سوى نهاية الصراع بين الجسد والروح، والتحرُّر من هذا النزوع نحو الشر، الذي تكون الروح في حربٍ معه؟ ومع ذلك، لنُرِدْ ما استطعنا، فإن هذه الحرية لا يمكن الحصول عليها في الحياة الفانية.

هذا هو القدر الذي يمكننا أن نفعله بمساعدة الله، فلا نستسلم بالتنازل عن الروح، وبالانجرار إلى الخطيئة طائعين. في هذه الأثناء يجب أن لا نتخيَّل بحماقةٍ أننا ما دمنا نشنُّ هذه الحرب الداخلية، فإننا نستطيع الوصول إلى تلك الغبطة التي نتوق إليها، والتي لا يمكن أن تكون إلاً مكافأةً للمنتصر. ذلك، أنه لا يعيش أيُّ انسانٍ وصل إلى أعلى درجات الحكمة، بحيث لا يكون عليه الاصطدام بالرغبات المفرطة.

لنأخذ ثانياً الفضيلة المسمّاة «التعقُّل». أليست هذه الفضيلة في حالة ترقبٍ مستمر، للتمييز بين ما هو خير وما هو شر، بحيث لا يمكن ارتكاب أيِّ غلطةٍ في بحثنا عن الخير وتجنُّب الشر؟ فهي تحمل الشهادة على واقع أننا محاطون بالشرّ، وأنَّ الشرَّ قابعٌ فينا. هذه الفضيلة تُعلِّمنا أنه من الشر أن نقبل بالرغائب التي تقود إلى الخطيئة، وأن مقاومة الرغائب هي الخير. وما يَعظنا التعقُّل به، يضعه الاعتدال موضع التنفيذ. ومع ذلك، فلا التعقُّل ولا الاعتدال بقادرٍ على تخليص هذه الحياة من الشرور، التي هي محطُّ اهتمامها باستمرار.

وأخيراً هناك «العدالة». ومُهمتها أن ترى أنَّ كلَّ ذي حقٍ قد أُعطي حقه. وهذا يتفق والنظام الحقّ الموجود داخل الانسان نفسه، بحيث يكون **من الإنصاف أن تخضع الروحُ لله، وأن يخضع الجسدُ للروح، وأن يخضع الجسدُ والروحُ معاً لله**. أليس هذا دليلاً وافراً على أن هذه الفضيلة هي في نضالٍ متواصل غير منقطع، للتأثير في هذا النظام الداخلي، وعلى أنها بعيدةٌ عن إنهائه؟ إذ إنه، كلَّما قلَّ حضورُ الله في أفكار الانسان، تكون نفسُه أقلَّ خضوعاً لله، وكلما ازداد إلتذاذُ الجسد بمقاومة النفس، قلَّ خضوعُ الجسد للروح. إذن، ما دام هذا الضعف، وهذا السَقَم الأخلاقي باقياً فينا، فكيف نجرؤ على القول بأننا خارج الخطر، وإذا لم نكن خارج الخطر، فكيف يمكننا القول إن سعادتنا مكتملةٌ؟

لننظر الآن إلى الفضيلة العظيمة المسمَّاة «الجَلَد». أليست وظيفتها الأساسية أن تتحمَّل المِحَن بصبرٍ، وهذا دليلٌ لا يُقهر على أنَّ الحياة الانسانية محاطةٌ من كل الجهات بالتعاسة، مهما كان الانسان حكيماً؟ إنه أمرٌ يفوق قدرتي أن أفهم كيف جادل الرواقيون، وبكل جسارةٍ، في أنَّ هذه الابتلاءات ليست شروراً حقيقية، وفي نفس الوقت سمحوا للفيلسوف إذا ابتُلي بها بقدرٍ يتخطَّى التزامه أو واجبه على التحمُّل، أن لا يكون لديه خيارٌ آخر، إلاّ باتخاذ الطريق السهل للتخلص منها، بأن ينتحر. كم هي حمقاء هذه الكبرياء الرواقية، لأن كل الدلائل هي عكس ذلك، فهؤلاء الرجال ما زالوا يدَّعون أنهم وجدوا الخير الأقصى في هذه الحياة، ويعتقدون أنهم هم أنفسهم منبع سعادتهم الخاصة. إنَّ حكيمهم ـ ويا له حقَّاً من حكيمٍ مدهش وسخيف ـ يمكن أن يصبح أصمَّاً وأخرساً وأعمى، وربما مشلولاً ومحطَّماً من الألم، ومُصاباً بما لا يُمكن تخيُّله من أصناف الحزن، ويُضطر أخيراً إلى إنهاء حياته، ومع ذلك، فما زال لديهم الوقاحة الكبيرة لكي يُسمُّوا هذا الوجود بالحياة السعيدة! إنها حقاً حياة سعيدة، تلك التي تستعين بمساعدة الموت لإنهائها!

إذا كانت هذه الحياةُ سعيدةً، إذن أقول لك، عِشْها! فلماذا الإدعاء أن الشرور ليست شروراً، عندما لا تتغلَّب على فضيلة «الجَلَد» وتجبرها على الاستسلام للشر فحسب، بل عندما تجعل الانسان غيرعاقل بالمرة، ليسمِّي شخصاً ونفس الحياة، في ذات الوقت، بأنها سعيدة ولا تُعاش؟

كيف يمكن لأي إنسانٍ أن يكون أعمى لدرجة أن لا يرى أنه إذا كانت الحياة سعيدة، فلا يجب أن يتجنَّبها؟ ومع ذلك، في اللحظة التي يفتح فيها المرضُ فمه، يقولون، إن على المرء أن يختار طريقاً للخروج منها. إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا يُحنون رقابهم المتصلِّبة، ويعترفون ببؤس الحياة؟ والآن، دعني أسأل، هل كان من الشجاعة أو من الجبن أن يقتل بطلهم «كاتو» نفسه؟ بالتأكيد، لم يكن ليفعل ما فعله، لو لم يكن جباناً جداً ليتحمَّل انتصار القيصر عليه. أين كان إذن، جَلَدُه؟ لقد كان جَلَداً يستسلم، ينهزم، ينسحق، بحيث يهرب «كاتو» بعيداً، فيهجر الحياة السعيدة، ويتركها. أو ربما، لم تُعد تلك الحياةُ سعيدةً؟ في هذه الحالة، لقد كانت الحياةُ بائسةً. إذن، كيف يمكن لأي انسانٍ أن يُنكر أنَّ الشرور التي جعلت حياة «كاتو» بائسةً ولا تُعاش، كانت شروراً حقيقية؟

ويترتَّب على هذا، أنّ أولئك الذين يعترفون أن هذه الأشياء هي شرورٌ، كما فعل المشَّائيون، وأصحاب الأكاديمية القديمة الذين دافع عنهم «فرُّون»، هم أقرب إلى الحقيقة من الرواقيين، رغم أن «فرُّون» قد ارتكب غلطة فاضحة عندما زعم أن هذه الحياة لا زالت حياة سعيدة، رغم الشرور المؤلمة جداً، وأن الانتحار يُصبح واجباً، على شخصٍ يعانيها. ويقرُّ «فرُّون» بأنَّ: «آلام الجسد وعذاباته هي شرورٌ، وكلّما ازدادت الآلامُ سوءاً، كان الشرُّ أكبر. وللتخلُّص منها يجب عليك أن تُنهي حياتك». وأنا أسأل: أيُّ حياةٍ؟ يجيب: «هذه الحياة المؤلمة بسبب العدد الكبير من الشرور».

الحياةُ، إذن، هي الحياة السعيدة في وسط الشرور التي تدفع الانسان للفرار من الحياة؟ ربما تكون الحياةُ سعيدةً على وجه الدقة، لأنه مسموحٌ لك بالنجاة من شقائها بالموت؟ إفترض أنه ينبغي عليك أن تكون ملزماً بقانونٍ إلهي لتبقى في ابتلاءاته، ولا يُسمح لك، لا بالموت، ولا بأن تتحرَّر من هذه الابتلاءات. عندها، على الأقل، يجب عليك أن تقول إنَّ هذه الحياة هي حياةٌ بائسة. وبالتأكيد، إذا سلَّمتَ بأنها ستكون بائسةً إذا كانت لا تنتهي، لا يمكنك القول إنها ليست بائسةً، فقط بسبب وجود طريقٍ سريع للخروج منها. لا يمكنك أن تزعم أنه فقط بسبب قِصَر عمر التعاسة، فهي بالفعل ليست تعاسةً على الاطلاق، أو، وما هو أكثر سخافة، أنه بسبب أن التعاسة هي قصيرة العمر، فهي تستحقُّ أن تُسمَّى سعادةً.

كلا، إنَّ شرور الحياة هذه، يجب أن تكون حقيقية بالفعل، إذا استطاعت أن تدفع رجلاً حكيماً من صنفهم إلى الموت. ذلك أن هؤلاء الفلاسفة يقولون ـ ويقولون بحقٍ ـ إن المطلب الأول والأساسي للطبيعة، هو أن يتعلق الانسانُ بحياته الانسانية، وأن يتجنَّب الموت بطبيعته، وأنه ينبغي أن يكون الانسانُ صديقها المفضَّل، يريد ويفعل بكل طاقته وقوته ليبقي نفسه حياً وليحفظ الوحدة بين جسده وروحه. هذه الشرور يجب أن تكون حقيقيّة جداً بالفعل، إذا استطاعت أن تقهر الغريزة الطبيعيّة التي تُناضل بكلِّ طريقةٍ ممكنةٍ لتصدَّ الموت، فتقهرها تماماً، بحيث يصبح الموتُ المُتجنَّب، مرغوباً الآن، ومبحوثاً عنه، وعندما يفشل كلُّ شيء آخر، يُوجِّه الموتُ ضربةً لنفسه. أجل، إن هذه الشرور حقيقيةٌ جداً، عندما تتمكَّن من تحويل رجلٍ شجاع إلى قاتل ـ إذا أمكن الحديثُ بالفعل عن شجاعةٍ حقيقية ـ وعندما تُسحق هذه الفضيلة بالمِحَن، وهي الموجودةُ لدعم الانسان وتقويته، فتُدفع ـ وقد أخفقت في الإبقاء عليه ـ إلى العمل ضدَّ وظيفتها

الحقيقية، لتقضي عليه. ومن الحقّ بالطبع أن على الفيلسوف أن يُواجه الموت بثباتٍ، كما اختبرُه كثرٌ غيره، ولكنَّ ذلك يعني، الموت الذي يأتيه من الخارج، لا بيده.

إذن، إذا كان يجب على الرجل الحكيم، كما رأى هؤلاء الفلاسفة، أن يستسلم للانتحار، فينبغي لهم منطقياً أن يسلِّموا أن هناك شروراً ـ وشروراً لا تُحتمل ـ توصل إلى هذا الإكراه المأسوي (= الانتحار)، وأنَّ حياةً مثقلةً جداً، ومعرَّضةً جداً لمدِّ الحظ وجزره، لا يجوز أن تُسمَّى سعيدةً! ولا ينبغي لأولئك الذين يتحدثون عن «الحياة السعيدة» أن يُسمُّوا الحياة سعيدةً، لو أنهم استسلموا للحقيقة ولقوة حجة العقل في بحثهم عن الحياة السعيدة، بسهولةِ استسلامهم للتعاسة ولثقل الشرور، عندما فقدوا حياتهم بالانتحار. ولو تخلُّوا إلى أبعد مدى عن فكرة أنهم استطاعوا التمتُّع بالخير الأسمى في هذه الحياة الفانية، لأدركوا أن فضائل الانسان الحقيقية، والتي هي أفضل ممتلكاته، وأكثرها نفعاً له، هي الشواهد الأكثر صلابةً على بؤس الحياة، لأن وظيفتها على وجه الدقة، هي أن تناصرهُ في الأخطار والمشاكل والآلام.

لذلك، عندما تكون الفضائل فضائل حقيقية ـ وهذا ليس ممكناً إلاَّ عندما يؤمن الناسُ بالله ـ فهي لا تدّعي حماية أصحابها من الشقاء، لأن ذلك سوف يكون وعداً باطلاً. ولكنها تستطيع أن تصرِّح أن الحياة الانسانية، المُرغمة الآن على الشعور ببؤس العديد من الشرور المُحزنة على الأرض، يمكنها بالرجاء في الجنة، أن تكون سعيدةً وآمنةً معاً. وإذا سُئلنا الآن، كيف يمكن أن تكون الحياةُ سعيدةً قبل أن نحصل على خلاصنا؟ فلدينا الجواب من القديس بولس: «بالرجاء خُلِّصنا، ولكن الرجاء المنظور ليس رجاءً. إذ كيف يمكن للانسان أن يرجو ما يراهُ؟ ولكن إذا رجونا ما لا نراه، فنحن ننتظرهُ بصبرٍ».

وبالطبع فإن الرسول لم يكن يتحدث عن الناس الذين ينقصهم التعقُّل، الثبات، الاعتدال، والعدالة، ولكن عن الرجال الذين كانت فضائلهم فضائل حقيقية، لأن الناس كانوا يحيون بالايمان. وهكذا كما «خُلِّصنا بالرجاء» كذلك نكون سعداء بالرجاء. **فلا خلاصنا ولا غبطتنا موجودةٌ هنا، ولكننا «ننتظرها» في المستقبل، وننتظر «بصبرٍ»**، لأننا، على وجه الدقة، مُحاطون بالشرور، والتي يجب أن يستمرَّ صبرُنا عليها، إلى أن نأتي إلى حيث تكون جميعُ الأشياء الخيِّرة، منابعَ لسعادةٍ لا يمكن التعبير عنها، وحيث لن يعود هناك أيُّ شيء نصبر عليه. هكذا يكون خلاصنا في الآخرة، وهكذا تكون سعادتنا القصوى الأخيرة. ولأن الفلاسفة لن يؤمنوا بهذه الغبطة التي لا يستطيعون رؤيتها، فقد حاولوا أن يختلقوا هنا على الأرض، سعادةً مخادعةً تماماً، مبنيَّةً على فضيلةٍ مملوءةٍ بالكبرياء، تُفضي إلى إضعافهم في النهاية...

الفصل الحادي عشر

هكذا، يمكننا أن نقول عن السلام ما قُلناهُ عن الحياة الأبدية، بأنه خيرنا الأسمى، وبشكلٍ أخص لأن داوود النبي المقدس كان يخاطب مدينة الله (التي أحاول بصعوبةٍ كبيرة جداً أن أوضح طبيعتها) عندما قال: «مجِّدي الربَّ يا أورشليم، سبِّحي الله يا صهيون. لأنه قوَّى مغاليق الأبواب، بارك الأبناء في داخلك، وضع السلام على التُخوم». ذلك أنه عندما تُقوَّى مغاليقُ أبواب تلك المدينة، فلا أحد سيدخل، ولا أحد سيخرج بعد الآن. ولذلك، فإنَّ تُخُومها (الوهميَّة) يجب أن تُؤخذ بمعنى ذلك السلام الذي أحاول أن أُبيِّن أنه خيرنا النهائي. لاحظ أيضاً أن أورشليم، الاسم السرِّي الذي يرمز إلى هذه المدينة،

يعني، كما ذكرتُ منذ قليل، «رؤية السلام».

وبما أن كلمة «سلام» كثيراً جداً ما تُستخدم في حالاتٍ هنا على الأرض، حيث الحياةُ ليست أبدية، فمن الأفضل، على ما أعتقد، أن نتحدث عن «الحياة الأبديَّة» لا عن «السلام» باعتباره الغاية أو الخير الأسمى لمدينة الله. وفي هذا المعنى يقول القديس بولس: «أمّا الآن وقد تحرَّرتم من الخطيئة، وأصبحتم عباد الله، فإنَّ لكم ثمركم للقداسة، والعاقبةُ هي الحياة الأبدية».

وستكون مُبسَّطة لكلِّ المهتمّين، إذا تحدَّثنا عن «السلام في الحياة الأبدية»، أو عن «الأبدية» أو عن «الحياة الأبدية في السلام» باعتبارها الغاية أو الخير الأسمى لهذه المدينة. والمشكلةُ في تعبير «الحياة الأبديَّة» هي أن أولئك الذين هم غيرُ مُطَّلعين على الكتب المقدسة، يمكنهم أن يأخذوا هذه العبارة ويُطبِّقونها أيضاً على الخسارة الأبدية للأشرار، إمَّا لأنهم يقبلون بخلود النفس، كالفلاسفة، أو لأنهم، كالمسيحيين، يعرفون بالايمان أنَّ عقاب الأشرار لا نهاية له، ولذلك لا يمكنهم أن يُعاقبوا إلى الأبد، إذا لم تكن حياتهم أبديةً.

والمشكلة في تعبير «السلام» أنه حتى على مستوى القيم الأرضية والمؤقتة، فإنَّه لا شيء كالسلام، باستطاعتنا أن نتحدث عنه، نتوقُ إليه، ونحصل عليه أخيراً، إنه مرغوبٌ فيه جداً، ومُرَّحب فيه جداً، وخيِّر جداً. على كل حال، أشعر بثقةٍ، أنني إذا تريَّثتُ مدةً أطول بقليل عند موضوع السلام هذا، فسوف أُتعبُ قرَّائي قليلاً. وأخيراً، إنَّ السلام هو غايةُ هذه المدينة التي هي موضوع هذا البحث، وفضلاً عن ذلك، فإنَّ السلام محبوبٌ جداً في الكون بأسره، بحيث ينزل إسمُهُ بعذوبةٍ على الأذن.

Saint Augustine (354-430)

the city of god

(book 19)

CHAPTER 4

If I am asked, what stand the City of God would take, on the issues raised and, first, what this City thinks of the supreme good, and ultimate evil, the answer would be: She holds that eternal life is the supreme good, and eternal death the supreme evil, and that we should live rightly, in order to obtain the one and avoid the other. Hence the Scriptural expression, «the just man lives by faith» – by faith, for the fact is that we do not now behold our good and, therefore, must seek it by faith; nor can we of ourselves even live rightly, unless He who gives us faith helps us to believe and pray, for, it takes faith to believe that we need His help.

Those who think that the supreme good and evil are to be found in this life are mistaken. It makes no difference, whether it is in the body or in the soul or in both – or, specifically, in pleasure or virtue or in both – that they seek the supreme good.

They seek in vain, whether they look to serenity, to virtue, or to both; whether to pleasure plus serenity, or to virtue, or to all three; or to the satisfaction of our innate exigencies, or to virtue, or to both. It is in vain that men look for beatitude on earth or in human nature. Divine Truth, as expressed in the Prophet's words, makes them look foolish: «The Lord knows the thoughts of men» or, as the text is quoted by St. Paul: «The Lord knows the thoughts of the wise that they are vain».

For, what flow of eloquence is sufficient to set forth the miseries of human life? Cicero did the best he could in his «consolation at the death of a Daughter», but how little was his very best? As for the primary satisfactions of our nature, when or where or how can they be so securely possessed in this life that they are not subject to the ups and downs of fortune? There is no pain of body, driving out pleasure, that may not befall the wise man, no anxiety that may not banish calm. A man's physical integrity is ended by the amputation or crippling of any of his limbs; his beauty is spoiled by deformity, his health by sickness, his vigor by weariness, his agility by torpor and sluggishness. There is not one of these that may not afflict the flesh even of a philosopher. Among our elementary requirements we reckon: a graceful and becoming erectness and movement; but what happens to these, as soon as some sickness brings on palsy or, still worse, a spinal deformity, so severe that a man's hands touch the ground as though he were a four - footed beast? What is then left of any beauty or dignity in a man's posture or gait? Turn, now, to the primary endowments of the soul: senses to perceive and

intelligence to understand the truth. How much sensation does a man have left if, for example, he goes deaf and blind? And where does the reason or intelligence go, into what strange sleep, when sickness unsettles the mind? We can hardly hold back our tears when mad men say or do extravagant things – things wholly unlike their customary behavior and normal goodness. To witness such things, even to recall them, makes a decent man weep. Still worse is the case of those possessed by demons. Their intelligence seems driven away, not to say destroyed, when an evil spirit according to its Will makes use of their body and soul. And who can be sure that even a philosopher will not be such a victim at some time in his life?

Further, what is to be said of our perception of the truth? What kind of truth and how much of it, can we reach through our bodily senses? Do we not read in the truth-speaking Book of Wisdom: «For the corruptible body is a load upon the soul, and the earthly habitation presseth down the mind that museth upon many things»?

And what of the urge and appetite for action – hormé, as the Greeks call it – which is reckoned among the primary goods of our nature? Is not this the root, too, of those restless energies of the madmen who fill us with tears and fears when their senses deceive them, and their reason refuses to function?

So much for the elementary endowments of nature. Look, now, at virtue herself, which comes later with education, and claims for herself the topmost place among human goods. Yet, what is the life of virtue save one unending war with evil inclinations, and not

with solicitations of other people alone, but with evil inclinations that arise within ourselves and are our very own.

I speak especially of «temperance» which must bridle our fleshly lusts if they are not to drag our will to consent to abominations of every sort. The mere fact that, as St. Paul says: «the flesh is at war with the spirit», is no small flaw in our nature; and virtue is at war with this evil inclination when, in the same Apostle's words, «the spirit lusts against the flesh». These are opposed to each other to such a degree that «we do not the things that we would». And when we seek final rest in the supreme good, what do we seek save an end to this conflict between flesh and spirit, freedom from this propensity to evil against which the spirit is at war? Yet, will as we may, such liberty cannot be had in mortal life.

This much, however, we can do with the help of God – not yield by surrender of the spirit and be dragged into sin willingly. Meanwhile, we must not fondly imagine that, so long as we wage this inward war, we may achieve that longed - for beatitude which can be solely the prize of the victor. For, there lives no man so perfected in wisdom as not to have some conflict with excessive desires.

Take, next, the virtue called «prudence». Is not this virtue constantly on the lookout to distinguish what is good from what is evil, so that there may be no mistake made in seeking the one and avoiding the other? So it bears witness to the fact that we are surrounded by evil and have Evil within us. This virtue teaches that it is evil to consent to desires leading to sin and good to resist

them. And what prudence preaches, temperance puts into practice. Yet, neither prudence nor temperance can rid this life of the evils that are their constant concern.

Finally, there is «justice». Its task is to see that to each is given what belongs to each. And this holds for the right order within man himself, so that it is just for the soul to be subordinate to God, and the body to the soul, and thus for body and soul taken together to be subject to God. Is there not abundant evidence that this virtue is unremittingly struggling to effect this internal order – and is far from finished? For, the less a man has God in his thoughts, the less is his soul subject to God; the more the flesh lusts counter to the spirit, the less the flesh is subject to the soul. So long, then, as such weakness, such moral sickliness remains within us, how can we dare to say that we are out of danger; and, if not yet out of danger, how can we say that our happiness is complete?

Look, now, at the great virtue called «fortitude». Is not its very function – to bear patiently with misfortune – overwhelming evidence that human life is beset with unhappiness, however wise a man may be? It is beyond my comprehension how the Stoics can boldly argue that such ills are not really ills, meanwhile allowing that, if a philosopher should be tried by them beyond his obligation or duty to bear, he may have no choice but to take the easy way out by committing suicide. So stultifying is Stoic pride that, all evidences to the contrary, these men still pretend to find the ultimate good in this life and to hold that they are themselves the source of their own happiness. Their Kind of sage

– an astonishing silly sage, indeed – may go deaf, dumb and blind, may be crippled, wracked with pain, visited with every imaginable affliction, driven at last to take his own life, yet have the colossal impertinence to call such an existence the happy life! Happy life, indeed, which employs death's aid to end it! If such a life is happy, then I say, live it! Why pretend that evils are not evils, when they not only overcome the virtue of «fortitude» and force it to yield to evil, but make a man so irrational, as to call one and the same life both happy and unlivable?

How can anyone be so blind as not to see that if life is happy it should not be shunned? Yet, the moment sickness opens her mouth, they say one must choose a way out. If so, why do they not bow their stiff necks and admit life's unhappiness? Now, let me ask: Was it courage or cowardice that made their hero «Cato» kill himself? Certainly, he would not have done what he did, had he not been too cowardly to endure the victory of Caesar. Where, then, was his fortitude? It was a fortitude that yielded, that surrendered, that was so beaten that «Cato» ran away, deserted, abandoned the happy life. Or, maybe it was no longer the happy life? In that case, it was unhappy. If so, How can anyone deny that the ills that made Cato's life unhappy and unlivable were real evils?

From this it follows that those who admit that such things are evils, so do the Aristotelians and those of the Old Academy whom «Varro» defends, are nearer the truth than the Stoics, even though «Varro» also makes the egregious mistake of maintaining that this life is still the happy life in spite of evils so grievous

that, for one who suffers them, suicide becomes imperative. «The pains and afflictions of the body», Varro admits, «are evils; and the worse the pains, the greater the evil. To escape them you should end your life». I ask: Which life? He answers: «This life which is made grievous by so many evil».

Life, then, is the happy life in the midst of evils which drive a man to escape from life? Is it, perhaps, the happy life precisely, because you are allowed to escape its unhappiness by death? Suppose you should be bound by a divine law to remain in its evils and be permitted neither to die nor ever to be free from such misfortunes. Then, at least, you would have to say that such a life would be unhappy. And, surely, if you admit it would be unhappy if unending, you cannot say that it is not unhappy just because there is a quick way out. You cannot maintain that just because unhappiness is short-lived, it is really not unhappiness at all; or, what is more preposterous, that because unhappiness is short-lived it deserves to be called happiness.

No, these ills of life must be very real indeed, if they can drive even a sage of their type to take his life. For, these philosophers say – and rightly say – that the first and most fundamental command of nature is that a man should cherish his own human life and, by his very nature, shun death; that a man should be his own best friend, wanting and working with all his might and main to keep himself alive and to preserve the union of his body and soul. These ills must be very real undeed, if they can subdue the very instinct of nature that struggles in every possible way to put death off; overwhelm it, so utterly, that death, once shunned, is now desired,

sought, and, when all else fails, is self inflicted. Yes, very real, when they can turn courage into a killer-if, indeed, there be any question of genuine courage-when this virtue, devised to support and steel a man, is so battered down by misfortune that–having failed to sustain him – it is driven, against its very function, to finish him off. It is true, of course, that a philosopher should face death as well as all other trials, with fortitude, but that means death coming upon him from without.

If then, as these philosophers held, even a wise man must yield to suicide, they ought logically to admit that there are evils – even insufferable evils – that account for this tragic compulsion; and that a life so burdensome, so exposed to fortune's ebb and flow, should not be called happy! Nor would those who talk of the happy life ever have called life happy if they had yielded to the truth and the cogency of reason in their search for the «happy life» as readily as they yield to unhappiness, and the weight of evils when they lose their life by suicide; and if, further, they had given up the idea that they could enjoy the supreme good in this mortal life. They would have realized that man's very virtues, his best and most useful possessions, are the most solid evidences of the miseries of life, precisely because their function is to stand by him in perils and problems and pains.

For, when virtues are genuine virtues – and that is possible only when men believe in God – they make no pretense of protecting their possessors From unhappiness, for that would be a false promise; but they do claim that human life, now compelled to feel the misery of so many grievous ills on earth, can, by the hope of heaven, be made both happy and secure. If we are asked

how a life can be happy before we are saved, we have the answer of St. Paul: «For in hope were we saved. But hope that is seen is not hope. for, how can a man hope for what he sees? But if we hope for what we do not see, we wait for it with patience».

Of course, the Apostle was not speaking of men lacking prudence, fortitude, temperance, and justice, but of men whose virtues were true virtues, because the men were living by faith. Thus, «as we are saved by hope», so we are made happy by hope. **Neither our salvation nor our beatitude is here present, but «we wait for it» in the future, and we wait «with patience»,** precisely because we are surrounded by evils which patience, must endure until we come to where all good things are sources of inexpressible happiness and where there will be no longer anything to endure. Such is to be our salvation in the hereafter, such our final blessedness. It is because the philosophers will not believe in this beatitude which they cannot see that they go on trying to fabricate here below an utterly fraudulent felicity built on virtue filled with pride and bound to fail them in the end...

CHAPTER 11

Thus, we may say of peace what we have said of eternal life – that it is our highest good; more particularly because the holy Psalmist was addressing the City of God (the nature of which I am trying, with so much difficulty, to make clear) when he said: «Praise the Lord, O Jerusalem; praise thy God, O Sion. Because he hath strengthened the bolts of thy gates, he hath blessed thy

children within thee. He hath placed peace in thy borders». For, when the bolts of that city's gates will have been strengthened, none will enter in and none will issue forth. Hence, its borders [fines] must be taken to mean that peace which I am trying to show is our final good. Note, too, that Jerusalem, the mystical name which symbolizes this City, means, as I have already mentioned, «the vision of peace».

However, the word «peace» is so often applied to conditions here on earth, where life not eternal, that it is better, I think, to speak of «eternal life» rather than of «peace» as the end or supreme good of the City of God. It is in this sense that St. Paul says: «But now being made free from sin, and become servants of God, you have your fruit unto sanctification, and the end life everlasting».

It would be simplest for all concerned if we spoke of «peace in eternal life» or of «eternal» or of «eternal life in peace», as the end or supreme good of this City. The trouble with the expression «eternal life» is that those unfamiliar with the Scriptures might take this phrase to apply also to the eternal loss of the wicked, either because, as philosophers, they accept the immortality of the soul, or even because, as Christians, they know by faith that the punishment of the wicked has no end and, therefore, that they could not be punished forever unless their life were eternal.

The trouble with «peace» is that, even on the level of earthly and temporal values, nothing that we can talk about, long for, or finally get, is so desirable, so welcome, so good, as peace. At any rate, I feel sure that if I linger a little longer on this topic of peace I shall tire very few of my readers. After all, peace is the end of this City which is the theme of this work; besides, peace is so universally loved that its very name falls sweetly on the ear.

الفصل الثالث

"من الضروري للأمير أن يملك عقلاً مستعداً لأن يقلّب نفسه وفق ما تفرضه الرياحُ وتغييرات الحظوظ"

مكيافيللي

نيقولو مكيافيللي (١٤٦٩ ـ ١٥٣٢)

كتاب الأمير*

الفصل الخامس عشر

في الأمور التي يستحقُّ عليها الرجالُ، ولا سيّما الأمراء، المديحَ أو اللومَ

يبقى الآن أن نرى ما هي قواعد السلوك التي ينبغي على الأمير أن يسير عليها نحو الرعايا والأصدقاء. وكما أعلم فهناك العديد من الذين كتبوا عن هذا الموضوع، وأتوقَّع أن أُعتبر وقحاً في ذكرها مرةً ثانية، خاصةً أنني في مناقشتي لهذا الموضوع، سوف أحيد عن مناهج أشخاص آخرين. ولكن لـمَّا كان قصدي أن أكتب شيئاً يكون نافعاً لِـمَـنْ يفهمه، فيبدو لي أنه من المناسب أن ألاحق حقيقة الشيء الفعلية، بدل تخيله، إذ إنَّ العديد قد تخيَّلوا جمهورياتٍ وإماراتٍ لم تكن في الحقيقة معلومةً أو مُشاهدةً أبداً، لأن الطريقة التي نحيا فيها، بعيدةٌ جداً عن الطريقة التي يجب أن نحيا بها. وذلك الذي يُهمل ما وقع، سعياً منه وراء ما يجب أن يقع، إنما يفعلُ ما يؤدِّي عاجلاً إلى دماره، بدلاً من الحفاظ على نفسه. فالرجل

* نُشر هذا الكتاب عام ١٥٣٧.

الذي يرغب في الفعل في كلِّ شيء، بناءً على احترافه الفضيلة، سرعان ما يقابل ما يدمِّرهُ، وسط هذا العدد الكبير من الشرور.

لذا، **فمن الضروري للأمير الذي يرغب في الحفاظ على نفسه، أن يعلم كيف يرتكب الخطأ، وأن يستخدم هذا العلم، أو لا يستخدمه، وفق الضرورة.** لذلك، إذا وضعتُ جانباً الأمور المتخيَّلة التي تخصُّ الأمير، وناقشتُ الأمور الواقعية، فإني أقول إنَّ جميع الرجال، ولا سيَّما الأمراء، عندما يتحدث عنهم الناسُ، لكونهم في مناصب عالية، فإنهم يُشتهرون ببعضٍ من هذه الصفات التي تجعلهم إمَّا ملومين، أو ممدوحين. وهكذا قد يُعَدُّ أحد الأمراء بأنه سخيٌّ، وآخر بأنه بخيل (وقد استخدمتُ هذا المصطلح التوسكاني، لأن الشخص الشحيح في لغتنا ما زال يُعتبر الشخص الذي يرغب في الحصول على الأشياء باللصوصيَّة، بينما الشخص البخيل هو مَنْ يحرم نفسه كثيراً من استخدام ما يملك)، وقد يُعدُّ شخصٌ كريماً وشخصٌ جشعاً، وشخصٌ قاسٍ وشخصٌ رحيماً، وشخصٌ غير جدير بالثقة وآخر مخلصاً، وشخصٌ مخنَّثاً وجباناً وآخر جسوراً وشجاعاً، وشخصٌ دمثاً وآخر متغطرساً، وشخصٌ فاسقاً وآخر طاهراً، وشخصٌ صريحاً وآخر ماكراً، وشخصٌ صعباً وآخر ليِّناً، وشخصٌ جاداً وآخر عابثاً، وشخصٌ متديِّناً وآخر كافراً، وهكذا دواليك. وأنا أعلمُ أن كل إنسان سوف يُقرُّ أنه من أكثر الأشياء الجديرة بالاطراء في الأمير، أن يُبدي كل الصفات الواردة أعلاه، والتي تُعتبر خيراً. ولكن لأنه من غير الممكن للانسان أن يمتلكها جميعها أو أن يتَّبعها، لأن الأوضاع الانسانية لا تسمح بذلك، فمن الضروري بالنسبة إليه، أن يكون متعقِّلاً بما فيه الكفاية، ليعرف كيف يتجنَّب التوبيخ المترتِّب على هذه الرذائل التي قد تؤدي إلى ضياع دولته، وأيضاً أن يحفظ نفسه، إذا كان ذلك ممكناً، من تلك التي قد لا تؤدِّي إلى ضياع دولته. ولكن إذا كان ذلك غير ممكن، فهو

يستطيع بأقلّ ترددٍ، أن يترك نفسه لها. ومرةً أخرى، لا يجب عليه أن ينزعج عند تعرُّضه للوم بسبب تلك الرذائل التي بدونها لا يمكن المحافظة على الدولة إلاّ بصعوبة. ذلك أنه إذا تمَّ النظرُ في كل الأشياء بعنايةٍ، فسوف نجد أن بعض الأمور التي تبدو كأنها فضائل، تؤدّي، إذا إتُّبعت، إلى دماره، في حين أن هناك أموراً أخرى تبدو كأنها رذائل، ومع ذلك إذا اتُّبعت، تجلب له الطمأنينة والازدهار.

الفصل السادس عشر

في السخاء والبُخل

فيما يتعلق إذن بأولى الميزات التي سمّيْناها أعلاه، فإني أقول إنه سيكون من الأفضل أن يُعدَّ الانسان سخيّاً. ومع ذلك، فانَّ السخاء المُمارس بطريقة لا تجلب لك السمعة الحسنة، هو سخاءٌ يؤذيك. ذلك أنك إذا مارسته بصدقٍ، وكما يجب أن يُمارس، فيمكن أن لا يُعلم به، ولن تستطيع إتّقاء لوم الفعل المعاكس له. لذلك، فأيُّ واحدٍ يرغب في المحافظة على شهرة السخي بين الناس، فإنه مضطرٌ إلى عدم تجنُّب أيّ نعتٍ من نعوت التعظيم، بحيث أن الأمير الذي يميل إلى هذا، سوف يستهلك في أعمالٍ كهذه، كلَّ ممتلكاته، وسوف يكون مضطراً في النهاية، إذا رغب في المحافظة على شهرة السخاء، أن يُثقل كاهل شعبه، على نحوٍ غير ملائم، بالضرائب، وأن يفعل كل شيء يستطيعه للحصول على المال، وهذا ما يجعله فوراً بغيضاً عند رعاياه. وإذا أصبح فقيراً، فلا أحد سوف يُقدِّرهُ، وهكذا يكون بسخائه، قد أساء إلى كُثر، وأفاد قلّة. وسوف يشعر بأول اضطراب، وسوف يتعرَّض للخطر، مهما كان ضئيلاً أولُ خطر. وعندما يدرك ذلك بنفسه، ويتمنّى

أن يتراجع عن ذلك، فسوف يتعرض فوراً للتوبيخ بكونه بخيلاً.

ولذلك، فإذا كان الأمير غير قادرٍ على ممارسة فضيلة السخاء هذه، بطريقةٍ تجعله مشهوراً بين الناس، إلاَّ على حسابه الخاص، فيجب عليه، إذا كان حكيماً، أن لا يخاف من اشتهاره بالبخل، لأنه مع الوقت سوف يصبح أكثر تبجيلاً عند الناس، ممَّا لو كان سخيّاً، وذلك عندما يرون أنه عن طريق التوفير والاقتصاد، صارت دخولُه كافيةً، بحيث يستطيع الدفاع عن نفسه ضد كل الهجمات، وبحيث يصبح قادراً على القيام بمشاريع دون أن يُرهق شعبه. وهكذا يشق طريقه بممارسة الكرم مع جميع الذين لا يأخذ منهم أموالاً، والذين هم كُثر للغاية، وبممارسة البخل مع أولئك الذين لا يُعطيهم أموالاً، والذين هم قلّة.

ولم نرَ في أيامنا أشياء عظيمة تحقَّقت، إلاَّ من قِبَل أولئك الذين اعتُبروا بخلاء، أما الباقون فقد فشلوا. إن البابا يوليوس الثاني قد استعان بشهرته في السخاء للوصول إلى سُدة البابوية، ومع ذلك، فهو لم يناضل بعدئذٍ للحفاظ على هذه السمعة، عندما شنَّ الحرب على ملك فرنسا. وقد خاض عدة حروب من دون أن يفرض أيَّ ضرائب استثنائية على رعاياه، لأنه أمَّن النفقات الاضافية من النمو المديد لاقتصاده القوي. أما ملك اسبانيا الحالي، فلم يكن ليتمكن من خوض هذا العدد الكبير من المشاريع، أو الانتصار فيها، لو اشتُهر بالسخاء. ولذلك، على الأمير أن لا يكترث كثيراً باشتهاره بالبخل، شريطة أن لا يكون عليه أن يسرق رعاياه، وأن يكون بمقدوره الدفاع عن نفسه، وأن لا يصبح فقيراً ومذلولاً، وأن لا يُضطر إلى أن يصبح سلاَّباً. إذ إنَّ البخل هو واحد من تلك الرذائل التي تمكِّنه من الحكم.

وإذا كان على أي شخص أن يقول: إنَّ القيصر قد حصل على امبراطورية بالسخاء، وإنَّ كثيرين غيره قد وصلوا إلى أعلى المناصب لكونهم كرماء، أو لعدِّهم

كذلك، فأنا أُجيبُ: إنَّكَ إمَّا أن تكون أميراً بالفعل، أو أنَّكَ في طريقك لتصبح أميراً. وفي الحالة الأولى، فإن هذا السخاء هو خطرٌ، وفي الثانية فإنه من الضروري جداً أن يعتبرك الناس سخياً. ولقد كان القيصر واحداً من أولئك الذين رغبوا في أن يُصبحوا أسياداً في روما، ولكنه لو عاش بعد أن أصبح كذلك، ولم يعتدل في نفقاته، لكان دمَّر حكمه. وإذا كان ينبغي لأحدهم أن يردَّ عليَّ بالقول: كثيرون كانوا أمراء، وحققوا أشياء عظيمة عن طريق جيوشهم، وكانوا يُعتبرون كرماء جداً، فأنا أجيب: إنَّ الأمير، إمَّا أن يُنفق من ثروته الخاصة، أو من ثروة رعاياه، أو من ثروة آخرين غيره. وفي الحالة الأولى فعليه أن يوفِّر ثروته، وفي الثانية عليه أن لا يُهمل أيَّ فرصةٍ للسخاء. وبالنسبة إلى الأمير الذي ينطلق على رأس جيشه، فيدعمه بالسلب والنهب والابتزاز وبالاستيلاء على ما يخصُّ الآخرين، فإن هذا السخاء ضروريٌّ، وإلا لن يتبعه جنودُه. ويمكنك أن تكون مستعداً للعطاء من ذلك المال الذي ليس مُلكاً لك، ولا مُلكاً لرعاياك، كما فعل سيروس وقيصر والاسكندر، لأنكَ لن تُسلَب شهرتُكَ، إذا بدَّدت أموال الآخرين، بل بالعكس يضيف إليها، إنه فقط تبديدك لمالك الخاص هو الذي يُلحق بك الضرر.

وليس هناك أيُّ شيء يضيع بسرعةٍ هائلة كالسخاء، ذلك أنه حتى وأنت تمارسه، تفقد القدرة على ممارسته. وهكذا تصبح إمَّا فقيراً أو محتقراً أو، إذا تجنَّبتَ الفقر، تصبح سلاَّباً ومكروهاً. وعلى الأمير، وقبل كل الأشياء، أن يقي نفسه من أن يكون حقيراً أو مكروهاً، والسخاء يقودك إلى الاثنين معاً. ولذلك فإنه من الحكمة أن يكون لديك شهرةٌ في البخل الذي يجلب لك اللوم دون الكراهية، من أن تكون مُرغماً، عبر البحث عن شهرة السخاء، لأن تتعرَّض لتهمةِ السلب والجشع التي تُسبِّب اللوم والكراهية معاً.

ـ الفصل الثامن عشر ـ

في الطريقة التي يجب على الأمراء أن يحافظوا بها على عهودهم

إنَّ كل انسان يسلِّم أن من الصفات المحمودة عند الأمير، أن يحافظ على عهده، وأن يعيش في استقامةٍ، لا في مكرٍ. ومع ذلك فإن تجربتنا قد أثبتت أن أولئك الأمراء الذين فعلوا أشياء عظيمة، قد أولوا الوفاء بالعهد أهميةً قليلة، وعرفوا كيف يخدعون عقول الناس بالدهاء، وفي النهاية تغلَّبوا على أولئك الذين حافظوا على كلمتهم. ويجب عليك أن تعرف أن هناك طريقتين للمنافسة: إحداهما بواسطة القانون، والأخرى بواسطة القوة. والطريقة الأولى مناسبة للبشر، أما الطريقة الثانية فهي مناسبة للحيوانات. ولكن لأن الأولى غير كافية دائماً، فمن الضروري اللجوء إلى الثانية. لذلك فمن الضروري للأمير أن يعرف كيف ينفع نفسه من طريقة الحيوان ومن طريقة الانسان. وهذا ما علَّمه للأمراء، وبطريقةٍ رمزية، قدماءُ الكتَّاب، الذين وصفوا كيف أُعطي أخيل وكثيرٌ غيره من الأمراء القدماء، إلى شيرون القنطور[1] ليُربِّيهم، والذي نشّأهم بحسب نظامه. وهذا لا يعني إلاّ أنه، طالما أنه قد عُهد بهم إلى مُعلِّم كان نصف حيوان ونصف إنسان، فمن الضروري للأمير أن يعلم كيف يستخدم كلا الطبيعتين، وأن يعلم أنَّ الواحدة لا يمكنها أن تستمرَّ بدون الأخرى.

ولذلك على الأمير الذي يجد نفسه مُكرهاً على تبنِّي طريقة الحيوان، أن يختار الثعلب والأسد، لأن الأسد لا يستطيع أن يدافع عن نفسه ضد الأفخاخ، والثعلب لا يستطيع أن يدافع عن نفسه أمام الذئاب، لذا، فمن اللازم أن يكون

(١) القنطور: كائنٌ خرافي نصفه رجل ونصفه فرس.

ثعلباً، ليكتشف الأفخاخ، وأن يكون أسداً ليُرهب الثعالب. وأولئك الذين يعتمدون فقط على طريقة الأسد، لا يفهمون ما هُم فيه. لذلك فإنَّ الحاكم الحكيم لا يستطيع، ولا يجب عليه، أن يحافظ على عهده، عندما تنقلب هذه المحافظة ضد مصلحته، وعندما تنعدم الأسبابُ التي حملته على إعطاء هذا العهد. ولو كان جميع الناس طيِّبين، لما استمرت هذه القاعدة، ولكن لأنهم سيِّئون، ولن يحافظوا على وعودهم معك، فإنك لستَ ملزماً أيضاً بالمحافظة على وعودك معهم. **ولن يعدم الأميرُ وسيلةً لتشريع الأسباب التي تبرِّر عدم المحافظة على عهوده**. ويمكن للانسان أن يعطي عدداً لا يُحصى من الأمثلة العصرية التي تُظهر كم من المعاهدات والمواثيق قد أضحت فارغةً لا قيمة لها ولا تأثير، بسبب تنكُّر الأمراء لها، وتُظهر أنَّ الذي عرف كيف يستخدم جيداً طريقة الثعلب، قد نجح أكثر من سواه.

ولكن من الضروري أن يعلم الأميرُ جيداً، كيف يُقنِّع هذه الصفة، وأن يكون مدَّعياً كبيراً ومرائياً عظيماً. والناسُ بسطاء جداً، وخاضعون جداً لضرورات الحياة الراهنة، بحيث أن الذي يبحث عن خداعهم، سوف يجد دائماً مَنْ يسمح لنفسه بأن يكون مخدوعاً. وهناك مثلٌ واحدٌ حديث، لا أستطيع أن أمرَّ عليه بصمتٍ، فالبابا اليكساندر السادس لم يفعل شيئاً آخر غير خداع الناس، ولم يفكر أبداً في فعل شيء آخر، وكان دائماً يجد ضحايا. ولم يكن هناك أبداً، رجلٌ يملك قدرةً أعظم منه على الحزم والاصرار على الشيء، أو مَنْ يؤكِّد شيئاً بالأيمان المغلَّظة، ومع ذلك لا يوجد مَنْ هو أقلُّ منه محافظةً على تلك الأيمان. ولذلك فقد نجح دائماً في خداعه، طبقاً لتمنيَّاته، لأنه كان يفهم جيداً هذا الجانب في طبيعة البشر.

لذلك، فليس من الضروري للأمير أن يكون لديه كل الصفات الحميدة التي عدَّدْتها، ولكن من الضروري جداً أن يتظاهر بأنه يملكها. وسوف أجرؤ

أيضاً على قول هذا: إنَّ حيازة هذه الصفات والتقيُّد بها بشكلٍ دائم، قد يؤدي إلى الإضرار به، وإنَّ التظاهر بحيازتها هو شيءٌ مفيد. ومن النافع أن يظهر بأنه رحومٌ ووفيٌّ بعهوده وإنسانيٌّ ومتديِّنٌ ومستقيمٌ، وأن يكون فعلاً متصفاً بهذه الصفات، ولكن مع عقلٍ مبتكرٍ جداً وقادرٍ على التكيُّف، ليس عليك أن تطالب بأن تتصف بهذه الصفات، وأن تكون قادراً وعارفاً كيف تنتقل إلى الصفات المعاكسة، إذا اقتضى الأمر.

وعليك أن تفهم هذا، وهو أنَّ الأمير، ولا سيما الأمير الجديد، لا يستطيع التقيُّد بجميع تلك الأمور التي يستحقُّ الناسُ من أجلها التقدير، لأنه كثيراً ما يجد نفسه مُجبراً، بهدف الحفاظ على الدولة، أن يتصرف خلافاً للاخلاص والصداقة والانسانية والدين. لذلك **من الضروري للأمير أن يملك عقلاً مستعداً لأن يقلِّب نفسه وفق ما تفرضه الرياحُ وتغيراتُ الحظوظ**. ومع ذلك عليه أن لا ينحرف عمَّا هو خير، كما قلتُ آنفاً، إذا استطاع ذلك، أمّا إذا كان مضطراً، فعليه عندها أن يعلم كيف يبدأ بالشر.

لهذا السبب، على الأمير أن يكون حريصاً على أن لا يترك أبداً أيَّ شيء ينزلق من لسانه لا يكون متفقاً مع الصفات الخمس المُشار إليها أعلاه، وعلى أن يظهر عند مَنْ يسمعه ويراه معاً، بأنه رحومٌ ووفيٌّ بعهوده وإنسانيٌّ ومستقيمٌ ومتدين، ولا يوجد شيء أكثر ضرورةً من التظاهر بأنه يتصف بهذه الصفة الأخيرة، طالما أن الناس يحكمون عموماً بعيونهم أكثر من أيديهم. لأن في وسع كل انسان أن يراك، وفي وسع قلَّةٍ أن تحتكَّ بكَ. فكل انسان يرى ما تبدو عليه، ولكن قلّة يعرفون بالفعل حقيقتك. وهذه القلّة لا تجرؤ على وضع نفسها في مواجهة رأي الأكثرية، الذين لديهم جلال الدولة لتدافع عنهم. وفي أعمال جميع الناس، ولا سيَّما الأمراء، والتي ليس من الحصافة تحدِّيها، فإنَّ الانسان يحكم على النتائج.

ولهذا السبب، فليكن للأمير الشرف في أن يغزو وأن يحافظ على دولته، لأنَّ الوسائل سوف تُعتبر دائماً شريفةً، وسوف يمدحه الجميع، لأن الرعاع يأخذون دائماً بمظاهر الأشياء، وبما ينتج منها، وفي العالم لا يوجد إلاَّ الرعاع، أما القلَّة فلا تجد مكاناً لها في العالم، إلاّ عندما لا يكون للأكثرية أساساً تركن إليه.

وهناك أميرٌ ما، يعيش في وقتنا الحاضر، والذي من الأفضل عدم تسميته، لم يعظ بأيِّ شيء آخر سوى بالسلام والوفاء بالعهود، بينما هو الأكثر عداءً لهما، ولو استطاع أن يحافظ على أي واحدٍ منهما، لكان حرم نفسه من السمعة الحسنة ومن المملكة في الكثير من الأوقات.

NICOLO MACHIAVELLI (1469-1532)

The prince

CHAPTER XV

CONCERNING THINGS FOR WHICH MEN, AND ESPECIALLY PRINCES, ARE PRAISED OR BLAMED

IT Remains now to see what ought to be the rules of conduct for a prince towards subject and friends. And as I know that many have written on this point, I expect I shall be considered presumptuous in mentioning it again, especially as in discussing it I shall depart from the methods of other people. But, it being my intention to write a thing which shall be useful to him who apprehends it, it appears to me more appropriate to follow up the real truth of a matter than the imagination of it; for many have pictured republics and principalities which in fact have never been known or seen, because how one lives is so far distant from how one ought to live, that he who neglects what is done for what ought to be done, sooner effects his ruin than his preservation; for a man who wishes to act entirely up to his professions of virtue soon meets with what destroys him among so much that is evil.

Hence it is necessary for a prince wishing to hold his

own to know how to do wrong, and to make use of it or not according to necessity. Therefore, putting on one side imaginary things concerning a prince, and discussing those which are real, I say that all men when they are spoken of, and chiefly princes for being more highly placed, are remarkable for some of those qualities which bring them either blame or praise; and thus it is that one is reputed liberal, another miserly, (using a Tuscan term, because an avaricious person in our language is still he who desires to possess by robbery, whilst we call one miserly who deprives himself too much of the use of his own); one is reputed generous, one rapacious; one cruel, one compassionate; one faithless, another faithful; one effeminate and cowardly, another bold and brave; one affable, another haughty; one lascivious, another chaste; one sincere, another cunning; one hard, another easy; one grave, another frivolous; one religious, another unbelieving, and the like. And I know that every one will confess that it would be most praiseworthy in a prince to exhibit all the above qualities that are considered good; but because they can neither be entirely possessed nor observed, for human conditions do not permit it, it is necessary for him to be sufficiently prudent that he may know how to avoid the reproach of those vices which would lose him his state; and also to keep himself, if it be possible, from those which would not lose him it; but this not being possible, he may with less hesitation abandon himself to them. And again, he need not make himself uneasy at incurring a reproach for those vices without which, the state can only be saved with difficulty, for if everything is considered carefully, it will be found that something which looks like virtue, if followed, would be his ruin; whilst something else, which looks like vice, yet followed brings him security and prosperity.

CHAPTER XVI

CONCERNING LIBERALITY AND MEANNESS

Commencing then with the first of the above - named characteristics, I say that it would be well to be reputed liberal. Nevertheless, liberality exercised in a way that does not bring you the reputation for it, injures you; for if one exercises it honestly and as it should be exercised, it may not become known, and you will not avoid the reproach of its opposite. Therefore, any one wishing to maintain among men the name of liberal is obliged to avoid no attribute of magnificence; so that a prince thus inclined will consume in such acts all his property, and will be compelled in the end, if he wish to maintain the name of liberal, to unduly weigh down his people, and tax them, and do everything he can to get money. This will soon make him odious to his subjects, and becoming poor he will be little valued by any one; thus, with his liberality, having offended many and rewarded few, he is affected by the very first trouble and imperilled by whatever may be the first danger; recognizing this himself, and wishing to draw back from it, he runs at once into the reproach of being miserly.

Therefore, a prince, not being able to exercise this virtue of liberality in such a way that it is recognized, except to his cost, if he is wise he ought not to fear the reputation of being mean, for in time he will come to be more considered than if liberal. Seeing that with his economy his revenues are enough, that he can defend himself against all attacks, and is able to engage in enterprises without burdening his people; thus it comes to pass that he exercises liberality towards all from whom he does not

take, who are numberless, and meanness towards those to whom he does not give, who are few.

We have not seen great things done in our time except by those who have been considered mean; the rest have failed. Pope Julius the second was assisted in reaching the papacy by a reputation for liberality, yet he did not strive afterwards to keep it up, when he made war on the king of france; and he made many wars without imposing any extraordinary tax on his subjects, for he supplied his additional expenses out of his long thriftiness. The present king of spain would not have undertaken or conquered in so many enterprises if he had been reputed liberal. A prince, therefore, provided that he has not to rob his subjects, that he can defend himself, that he does not become poor and abject, that he is not forced to become rapacious, ought to hold of little account a reputation for being mean, for it is one of those vices which will enable him to govern.

And if any one should say: Caesar obtained empire by liberality, and many others have reached the highest positions by having been liberal, and by being considered so, I answer: Either you are a prince in fact, or in a way to become one. In the first case this liberality is dangerous, in the second it is very necessary to be considered liberal; and Caesar was one of those who wished to become pre-eminent in Rome; but if he had survived after becoming so, and had not moderated his expenses, he would have destroyed his government. And if any one should reply: Many have been princes, and have done great thing with armies, who have been considered very liberal, I reply: Either a prince spends that which is his own or his subjects or else that of others. In the first case he ought to be sparing, in the second he ought not to neglect any opportunity for liberality. And to the prince who goes

forth with his army, supporting it by pillage, sack, and extortion, handling that which belongs to others, this liberality is necessary, otherwise he would not be followed by soldiers. And of that which is neither yours nor your subjects you can be a ready giver, as were Cyrus, Caesar, and Alexander; because it does not take away your reputation if you squander that of others, but adds to it; it is only squandering your own that injures you.

And there is nothing wastes so rapidly as liberality, for even whilst you exercise it you lose the power to do so, and so become either poor or despised, or else, in avoiding poverty, rapacious and hated. And a prince should guard himself, above all things, against being despised and hated; and liberality leads you to both. Therefore it is wiser to have a reputation for meanness which brings reproach without hatred, than to be compelled through seeking a reputation for liberality to incur a name for rapacity which begets reproach with hatred.

CHAPTER XVIII

CONCERNING THE WAY IN WHICH PRINCES SHOULD KEEP FAITH

EVERY one admits how praiseworthy it is in a prince to keep faith and to live with integrity and not with craft. Nevertheless our experience has been that those princes who have done great things have held good faith of little account, and have known how to circumvent the intellect of men by craft, and in the end have overcome those who have relied on their word. You must know

there are two ways of contesting, the one by the law, the other by force; the first method is proper to men, the second to beasts; but because the first is frequently not sufficient, it is necessary to have recourse to the second. Therefore it is necessary for a prince to understand how to avail himself of the beast and the man. This has been figuratively taught to princes by ancient writers, who describe how Achilles and many other princes of old were given to the Centaur Chiron to nurse, who brought them up in his discipline; which means solely that, as they had for a teacher one who was half beast and half man, so it is necessary for a prince to know how to make use of both natures, and that one without the other is not durable.

A prince, therefore, being compelled knowingly to adopt the beast, ought to choose the fox and the lion; because the lion cannot defend himself against snares and the fox cannot defend himself against wolves.Therefore, it is necessary to be a fox to discover the snares and a lion to terrify the wolves. Those who rely simply on the lion do not understand what they are about. Therefore a wise lord cannot, nor ought he to, keep faith when such observance may be turned against him, and when the reasons that Caused him to pledge it, exist no longer. If men were entirely good this precept would not hold, but because they are bad, and will not keep faith with you, you too are not bound to observe it with them. **Nor will there ever be wanting to a prince legitimate reasons to excuse this nonobservance**. Of this endless modern examples could be given, showing how many treaties and engagements have been made void and of no effect through the faithlessness of princes; and he who has known best how to employ the fox has succeeded best.

But it is necessary to know well how to disguise this characteristic, and to be a great pretender and dissembler; and men are so simple, and so subject to present necessities, that he who seeks to deceive will always find someone who will allow himself to be deceived. One recent example I cannot pass over in silence. Alexander VI did nothing else but deceive men, nor ever thought of doing otherwise, and he always found victims; for there never was a man who had greater power in asserting, or who with greater oaths would affirm a thing, yet would observe it less; nevertheless his deceits always succeeded according to his wishes, because he well understood this side of mankind.

Therefore it is unnecessary for a prince to have all the good qualities I have enumerated, but it is very necessary to appear to have them. And I shall dare to say this also, that to have them and always to observe them is injurious, and that to appear to have them is useful; to appear merciful, faithful, humane, religious, upright, and to be so, but with a mind so framed that should you require not to be so, you may be able and know how to change to the opposite.

And you have to understand this, that a prince, especially a new one, cannot observe all those things, for which men are esteemed, being often forced, in order to maintain the state, to act contrary to faith, friendship, humanity, and religion. Therefore **it is necessary for him to have a mind ready to turn itself accordingly as the winds and variations of fortune force it**, yet, as I have said above, not to diverge from the good if he can avoid doing so, but, if compelled, then to know how to set about it.

For this reason a prince ought to take care that he never

lets anything slip from his lips that is not replete with the above - named five qualities, that he may appear to him who sees and hears him altogether merciful, faithful, humane, upright, and religious. There is nothing more necessary to appear to have than this last quality, inasmuch as men judge generally more by the eye than by the hand, because it belongs to everybody to see you, to few to come in touch with you. Every one sees what you appear to be, few really know what you are, and those few dare not oppose themselves to the opinion of the many, who have the majesty of the state to defend them; and in the actions of all men, and especially of princes, which it is not prudent to challenge, one judges by the result.

For that reason, let a prince have the credit of conquering and holding his state, the means will always be considered honest, and he will be praised by everybody because the vulgar are always taken by what a thing seems to be and by what comes of it; and in the world there are only the vulgar, for the few find a place there only when the many have no ground to rest on.

One prince of the present time, whom it is not well to name, never preaches anything else but peace and good faith, and to both he is most hostile, and either, if he had kept it, would have deprived him of reputation and kingdom many a time.

الفصل الرابع

"لا يكفي أن يكون للمرء عقلٌ جيد، بل الأمر الأساس هو أن يُحسن استخدامه"

"أنا كائن، أنا موجود، هذا أمر ثابت، ولكن كم من الوقت؟ ما دمتُ أفكر، ذلك أنه من المحتمل أنني إذا توقفت بالكامل عن التفكير، قد أتوقف كذلك عن الوجود، توقفاً تاماً"

ديكارت

رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)

مقال في المنهج لإحكام قيادة العقل، وللبحث عن الحقيقة في العلوم*

القسم الأول

العقلُ هو أكثرُ شيء في العالم، مقسَّمٍ بالتساوي، إذ يعتقد كلُّ واحدٍ منَّا، أنه وُهب منه بما يكفي، حتى أولئك الذين يصعب إرضاؤهم في جميع النواحي الأخرى، ليس من عادتهم أن يبتغوا أكثر مماً لديهم منه. وليس من المحتمل أن يُخطىء الجميعُ في هذا. بل من الأحرى أن يشير هذا إلى أنَّ القدرة على الحكم حُكماً صائباً، وعلى تمييز الحق من الباطل ـ وهي ما تُسمَّى على وجه الدقة بالفهم المشترك أو بالعقل ـ تكون بالطبع متساويةً بين جميع البشر، وكذلك يشير إلى أنَّ التنوَّع في آرائنا، لا ينبع من أنَّ البعض منَّا هو أكثر قدرةٍ على التفكير من الآخرين، بل ينبع فقط، من أننا نوجِّه أفكارنا في طُرقٍ مختلفة، ومن أننا لا نفحص ذات الأشياء. إذ لا يكفي أن يكون للمرء عقلٌ جيدٌ، بل الأمر الأساس هو أن يُحْسِن استخدامه. فأعظم النفوس قابلةٌ لأعظم الرذائل، قابليتها لأعظم الفضائل، وهؤلاء الذين

* نُشر هذا الكتاب عام ١٦٣٧.

يسيرون ببطء شديد يمكنهم أن يتقدموا بأشواط بعيدة، إذا لزموا دائماً الطريقَ الصحيح، أولئك الذين يركضون ويضلّون عنه.

أمّا أنا، فلم أفترض أبداً أنَّ عقلي هو بأيِّ طريقةٍ، غير العقول العادية، بل كثيراً ما تمنيتُ أن يكون لي القدرة على التفكير بصورةٍ أسرع وأسهل، وأن يكون لي نفسُ القدرة على تشكيل صُورٍ متميزة وواضحة، أو ذاكرةٌ غنية وحاضرة عند الطلب، مثل ما لبعض الناس. وأنا لا أعرف صفاتٍ أخرى غير هذه، والتي تساهم في كمال النفس، طالما أن الفكر أو العقل، هو الشيء الوحيد الذي يجعلنا بشراً، ويميِّزنا عن الحيوانات، وأنا أعتقد بأنه كاملٌ وتامٌ في كلِّ واحدٍ منَّا، وأتبع في هذا، الرأي الشائع بين الفلاسفة الذين يقولون إنَّ هناك درجاتٍ فقط بين الأعراض، وليس بين صُوَرِ وطبائع أفراد النوع الواحد.

ولكني لن أتردَّد في القول بأنني أعتبر نفسي محظوظاً جداً، في أني وجدتُ نفسي، منذ حداثتي الأولى، على بعض الطرق التي قادتني إلى أفكار وقواعد، بنيتُ منها منهجاً، أعتقد أنه مكَّنني من زيادة معرفتي تدريجياً، ومن السمو بها شيئاً فشيئاً إلى أعلى نقطةٍ سمح لي بالوصول إليها، ما في عقلي من مقدرةٍ ضئيلة، وما في حياتي من مدةٍ قصيرة. ذلك أنني حصدتُ من هذا المنهج حصاداً، جعلني أحاول دائماً، في تقدير الأشياء، أن أميل إلى الحذر، أكثر من ميلي إلى التسرع. وعندما نظرتُ بعين الفيلسوف، إلى مختلف أفعال الناس ومشاريعهم، لم يكد يبدو لي أنَّ هناك شيئاً واحداً عقيماً وعديم الفائدة. ومع ذلك فقد شعرتُ بغاية الرضى عن التقدم الذي أعتقد أنني أحرزتُه في البحث عن الحقيقة، وفي تصوُّر آمالٍ للمستقبل، في أنَّه إذا كان من أفعال الناس، من حيث هم أناس، ما هو بشكلٍ تام، خيرٌ وذو اهمية، فأنا أجرؤ على الاعتقاد بأنه هو الفعل الذي اخترتُه...

إذن، فليس قصدي هنا، أن أعلّم المنهج الذي يجب على كل فردٍ اتّباعه، كي يقود عقله بشكلٍ صحيح، ولكن قصدي هو أنْ أُظهر كيف حاولتُ أن أقود

عقلي. وهؤلاء الذين يأخذون على عواتقهم مسؤولية إعطاء الوصايا، لا بدَّ أنهم يعتقدون أنفسهم أكثر علماً من أولئك الذين يعطونهم إيَّاها، وإذا ارتكبوا أصغر غلطةٍ، استحقُّوا الملام. ولكن هذا البحث الذي وضعتُه، ليس أكثر من روايةٍ تاريخية، أو إذا أردتَ، قصةٍ فيها بعض الأمثلة التي يستطيع المرءُ أن يتَّبعها، وفيها أيضاً أمثلة أخرى عديدة، سيكون له الحق في عدم الاقتداء بها. وأنا آمُل أن يكون هذا البحث مفيداً للبعض، دون أن يكون ضارًّا بأيِّ أحدٍ، وأن يتقبَّل الجميعُ صراحتي تقبُّلاً حسناً...

كنتُ عظيم التقدير للبلاغة، وكنتُ مغرماً بالشعر، ولكنني فكرتُ أن كليهما كانا مواهب للنفس، أكثر من كونهما ثمرةً للدراسة. والذين لديهم أعلى قدرةٍ على التفكير، والذين يرتِّبون أفكارهم على أفضل وجه، ليجعلوها واضحةً ومفهومةً، يستطيعون دائماً إقناعنا بشكلٍ أفضل، بما يقدِّمونه من أفكار، حتى لو كانوا لا يتكلمون إلاَّ بلغةِ البريطاني العاميِّ، ولم يتعلَّموا قط علم الخطابة. والذين لديهم تصورات لطيفة، ويعرفون كيف يعبِّرون عنها بأفضل الزخارف والايقاعات المتناغمة، هم دائماً خيرةُ الشعراء، وإنْ كانوا لا يعلمون شيئاً عن فنِّ الشعر.

وفوق ذلك كله، كنتُ أتمتَّعُ بالرياضيات، بسبب يقينيَّة براهينها ووضوحها، ولكنني لم أكن قد رأيتُ بعدُ فائدتها الحقيقية، وكنتُ أظنُّ أنها نافعةٌ فقط في الفنون الميكانيكية، وكنتُ مدهوشاً من أنه لم يُبْنَ على أُسسها المتينة والصُلبة، ما هو أرفعُ وأسمى. ومن جهةٍ أخرى، فقد قارنتُ الكتابات الأخلاقية لقدماء الوثنيين، بالقصور الأكثر فخامةً وعظمةً، والتي لم تُبْنَ إلاَّ على الرمل والوحل. إنهم يمجِّدون الفضائل ويظهرونها جديرةً بالاحترام أكثر من أيِّ شيء في العالم، ولكنهم لا يعلِّموننا معرفتها تعليماً كافياً، وكثيراً ما يكون الذي يعطونه أرقَّ الأسماء، ليس إلاّ فقدان الاحساس، أو الكبرياء، أو اليأس، أو قتل أحد الأقرباء الأدْنَين.

وكنتُ أبجِّل علومنا الدينية، وأطمحُ، شأني في هذا شأن أي شخصٍ آخر،

إلى كسب الجنة، ولكني علمتُ علم اليقين أن الطريق إلى هناك، ليس مفتوحاً لأكثر الجهلة، أقلَّ ممَّا هو مفتوحٌ لأعلم العلماء، وأنَّ الحقائق المُوحى بها، والتي تقود إلى الجنة، هي فوق إدراكنا، ولم أكن أجرؤ على تسليمها إلى قدراتي الواهية في التفكير. وفي رأيي، فإن الشروع في امتحانها، والتوفيق في ذلك، يلزم الانسان نعمةٌ إلهية خاصة من السماء، وأن يكون أكثر من مجرد إنسان.

ولن أقول شيئاً عن الفلسفة، باستثناء أنني رأيتُ أنه قد تمَّ تدارسُها من قِبَل خيرة العقول التي وُجدت منذ عصور عديدة، ومع ذلك، فلا توجد مشكلةٌ من مشكلاتها ليست معرَّضةً للجدال والمعارضة، وبالتالي فهي غير يقينيَّة. ولم أكن جريئاً بما فيه الكفاية، بحيث آمل أن أُوفَّق فيها، على وجهٍ أفضل من الآخرين. ورأيتُ كثرة الآراء المختلفة التي يؤيدها رجالٌ علماء، حول مسألة واحدة من مسائلها، رغم أن الحق لا يمكن أن يكون لأكثر من واحدةٍ، لذلك اعتبرتُ أنَّ كلَّ شيء يكون محتملاً، هو شيءٌ باطل.

أما بالنسبة إلى العلوم الأخرى التي كانت تستعير مبادئها من الفلسفة، فقد رأيتُ أنه لا يمكن بناء أي شيء صُلب، على أُسس غير ثابتة. ولم تكن السمعة الحسنة ولا الكسب المادي بكافيين لحثّي على دراستها. ولم أكن ـ والحمد لله ـ في وضعٍ يضطرني إلى أن أجعل من المعرفة صُنعةً، لتحسين رزقي. ومع أنني لم أتبنَّى موقف «الكلبيّ» الذي يحتقر الشهرة، إلا أنني لم أعلّق أيَّ أهميةٍ على شهرةٍ تُكتسب من غير استحقاق. وأخيراً، بالنسبة إلى العلوم الباطلة، فقد اعتقدتُ أنني كنتُ أعرفُ قيمتها بما يكفي، فلا تكون مسؤولة عن تضليلي، سواء بوعود الكيميائي، أو بتكهُّنات المنجمّ، أو بدجل الساحر، أو بحيل أو بمباهاة، أي واحدٍ من أولئك الذين يقرّون بأنهم يعلمون، أكثر ممَّا لديهم من علم بالفعل.

من أجل هذا، فإنني ما كدتُ أبلغ السنَّ الذي يسمح لي بالتحرر من وصاية أساتذتي، حتى هجرتُ دراسة الآداب بالكامل. ولـمَّا كنتُ صمَّمتُ على

أن لا أدرس أيَّ علمٍ آخر، إلاَّ ذلك الذي أستطيع أنْ أجده في نفسي، أو في كتاب العالم العظيم، فقد أنفقتُ بقية شبابي في السفر، وفي رؤيةِ قصورٍ وجيوشٍ، وفي الاختلاط بأناس من أمزجةٍ وطبقاتٍ مختلفة، وفي جَمْع تجارب متنوعة، وفي اختبار نفسي في مواقف ساقها إليَّ الحظُّ، وفي التفكير أينما كنتُ، في كل الأحداث التي شهدتُها، بطريقةٍ تجعلني أستخلص منها بعض الفائدة... وكان لدي دائماً رغبةٌ جامحة في أن أتعلَّم كيف أُميِّز الحقَّ من الباطل، كي أنظر بوضوحٍ في أعمالي، وكي أسير بأمانٍ في الحياة.

والحقيقة أنني عندما لاحظتُ سلوك الآخرين، فقد وجدتُ فيها أساساً ضئيلاً لليقين، ولحظتُ فيها من التنوع، تقريباً مثل ما لحظْتُه من قبل في آراء الفلاسفة. وقد كانت أعظم فائدةٍ استنتجتُها من هذا، هو أنني لمـَّا رأيتُ أشياء كثيرة يمكن أن تبدو لنا في غاية الغُلو والسخرية، وهي مع ذلك تلقى قبولاً عاماً ورضى من شعوب عظيمة أخرى، فقد تعلَّمتُ أن لا أعتقد اعتقاداً راسخاً بهذه الأشياء التي اعتدتُ قبولها فقط، بحكم التقليد والعادة. وبهذه الطريقة حرَّرتُ نفسي تدريجياً من الكثير من الأخطاء التي تحجب النور الطبيعي عن إدراكنا، وتجعله أقلَّ قدرةٍ على التعقُّل. ولكن بعد إنفاقي عدة سنوات في دراسة هذا الأمر في كتاب العالم، وفي البحث بغرض كسبِ تجربة، فإني عزمتُ في يومٍ من الأيام على دراسة نفسي أيضاً، وعلى استخدام كلِّ قواي العقلية كي أختار الطرق التي يجب عليَّ أن أسلكها. ويبدو لي أنني حقَّقتُ في هذا نجاحاً أكبر بكثير ممَّا لو كنتُ لم أغادر بلادي ولا كتبي.

القسم الثاني

ولكن، كرجلٍ يسير وحيداً، وفي الظلام، عزمتُ على أن أسير ببطء شديد، وعلى أن أستخدم الحذر في جميع الأشياء، وحتى لو لم أتقدم إلاَّ قليلاً جداً،

فسوف أتجنَّب على الأقل السقوط. وفضلاً عن هذا، لم أرغب أن أبدأ في رفض جملةِ أيِّ رأيٍ من الآراء التي يمكن أن تكون قد انزلقت داخل نفسي من قبل، دون أن تكون قد صدرت عن العقل، إلى أن أكون قد منحتُ نفسي، من الوقت ما يكفي لوضع خطةٍ للعمل الذي أُباشر فيه، وللبحث عن المنهج الحق للوصول إلى معرفة كل الأشياء، التي يكون عقلي قادراً على فهمها.

وعندما كنتُ أحدث سناً، فقد درستُ قليلاً المنطق من الفلسفة، والتحليل الهندسي، والجبر من الرياضيات، وهي ثلاثة فنونٍ أو علومٍ ظهرت أنها جديرةٌ بالمساهمة في خطتي، بشيء ما. ولكنني عند فحصها، رأيتُ فيما يخصُّ المنطق، أن أقيسته، والكثير من المبادىء الأخرى، تصلح في أن تشرح للآخرين ما يعرفونه من قبل، أكثر من أن يتعلموا أيَّ شيء جديد، وهي كفنِّ «لول» تصلح في أن نتكلم بدون تمييز، عن تلك الأمور التي نجهلها. ومع أن المنطق يحتوي العديد من المبادىء الصحيحة جداً والسليمة، إلا أنه يحتوي في نفس الوقت، على الكثير غيرها، وهي مختلطةٌ بها، والتي تكون إمّا ضارَّة أو شيئاً زائداً لا نفع منه، بحيث يكون فصلها عنها، تقريباً بنفس صعوبة استخراج ديانا أو منيرفا من قطعةٍ من الرخام لم تُنحت بعد.

أما بالنسبة إلى التحليل الهندسي للأقدمين، وجبر المحدثين، فإلى جانب أنهما لا يتسعان إلاّ لمسائل مجرَّدة جداً والتي تبدو وكأن لا استخدام عملياً لها، فإنَّ الأول مقصورٌ دائماً على فحص الأشكال، أي أنه لا يقدر على مزاولة الفهم، دون إجهاده المخيلة إجهاداً كبيراً، في حين أن الثاني، خاضعٌ لعدد من القواعد والأرقام، جعلت منه فنّاً مُبهماً ومُشوَّشاً، يُخمد العقل، بدلاً من أن يكون علماً يُثقِّفهُ. ولهذا السبب اعتقدتُ أنه يجب عليَّ أن أبحث عن منهجٍ آخر، يكون مع استمرار احتوائه فوائد هذه العلوم الثلاثة، خالياً من عيوبها. وكما أن كثرة القوانين

غالباً ما تُهيِّىء الأعذار للنقائص، بحيث تكون الدولة محافظةً على نظامها بصورةٍ أفضل بكثير، عندما يكون لديها عددٌ قليل من القوانين التي يتمُّ مراعاتها بصرامةٍ شديدة، كذلك، فقد اعتقدتُ أنني، **وبدلاً من هذا العدد الكبير من المبادىء التي يتألف منها المنطق، سوف أكتفي بهذه القواعد الأربعة التالية**، طالما أنني صمَّمتُ تصميماً نهائياً وثابتاً، على أن لا أفشل مرةً أخرى في مراعاتها.

ـ الأولى: أن لا أقبل أيَّ شيء على أنه حقٌّ، ما لم أعرف بجلاءٍ أنه كذلك، أي أن أتجنَّب بعنايةٍ التهورَ والسبقَ إلى الحكم قبل النظر، وأن لا أُدخل في أحكامي أيَّ شيء إلاّ ما يتمثَّل أمام عقلي في وضوحٍ وتميُّزٍ، بحيث لا يكون لديَّ أي فرصةٍ لوضعه موضع الشك.

ـ الثانية: أن أقسِّم كلَّ واحدةٍ من الصعوبات التي فحصتُها، إلى عدة أجزاء، على قدر الممكن، وعلى قدر الضرورة، لكي أحلُّها على أفضل وجه.

ـ الثالثة: أن أقود أفكاري بطريقةٍ منظَّمة، وأن أبدأ بأبسط الأمور وأسهلها معرفةً، كي أقفز تدريجياً، درجةً درجةً، حتى أصل إلى المعرفة الأكثر تركيباً، بل وأن أفترض ترتيباً معيناً بين هذه الأمور التي لا يسبق بعضها البعض بالطبع.

ـ والأخيرة: أن أُجري في كل الأحوال إحصاءاتٍ كاملة، ومراجعاتٍ عامة، ما يجعلني متأكداً أنني لم أحذف شيئاً.

هذه السلاسل الطويلة من البراهين البسيطة جداً والسهلة، والتي اعتاد علماءُ الهندسة استخدامها لتعليم أصعب براهينهم، قد منحتني سبباً لأتخيل أنَّ كلَّ الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة الانسانيّة، هي مترابطة بنفس الطريقة. وإنه إذا امتنع المرءُ عن قبول أي شيء منها على أنه حق، مع أنه ليس حقّاً؛ وإذا حافظ دائماً على الترتيب الصحيح، بحيث يمكن استنباط شيء من الشيء الذي سبقه، فإنه لا يمكن أن يوجد أيُّ شيء من هذه الأشياء، من البُعد بحيث

لا يمكن الوصول إليه أخيراً، أو من الخفاء بحيث لا يمكن اكتشافه. ولم أكن في مأزق كبير في بحثي عن الشيء الذي أبدأ منه، لأنني علمتُ من قبل، أنه يكون بأبسط الأشياء وأسهلها معرفةً. **ولمّا رأيتُ أنه من بين كل الذين بحثوا من قبل عن الحقيقة في العلوم، وحدهم الرياضيون هم القادرون على الوصول إلى براهين، أعني، إلى حججٍ يقينية وجليّة، فلم يَعُد لديّ أيّ شكٍ، أنه يجب عليّ البدء بنفس الأشياء التي فحصوها**، على الرغم من أنني لم أتوقع أيَّ فائدةٍ أخرى من هذا، سوى تعويد عقلي أن يغذّي نفسه بالحقائق، وأن لا يرضى بالبراهين الباطلة.

René Descartes (1596 - 1650)

Discourse on the Method of properly conducting one's Reason and of seeking the truth in the sciences

---

discourse 1

Good sense is the most evenly shared thing in the world, for each of us thinks he is so well endowed with it that even those who are the hardest to please in all other respects are not in the habit of wanting more than they have. It is unlikely that everyone is mistaken in this. It indicates rather that the capacity to judge correctly and to distinguish the true from the false, which is properly what one calls common sense or reason, is naturally equal in all men, and consequently that the diversity of our opinions does not spring from some of us being more able to reason than others, but only from our conducting our thoughts along different lines and not examining the same things. For **it is not enough to have a good mind, rather the main thing is to apply it well.** The greatest souls are capable of the greatest vices as well as of the greatest virtues, and those who go forward only very slowly can progress much further if they always keep to the right path, than those who run and wander off it.

For myself, I have never supposed that my mind was in any way out of the ordinary; indeed, I have often wished I could think

as quickly and easily, have the same capacity for forming sharp and clear images, or memory as rich and as ready to command as some. And I know of no other qualities than these which contribute to the perfection of the mind for, as far as reason or good sense is concerned, inasmuch as it is the only thing which makes us men and distinguishes us from the animals, I am ready to believe that it is complete. and entire in each one of us, following in this the commonly held opinion of the philosophers who say that there are degrees only between accidents and not between the forms or natures of the individuals of a given specie.

But I shall not hesitate to say that I consider myself very fortunate to have found myself, from my early youth, on certain paths which led me to considerations and maxims out of which I have constructed a method which, I think, enables me gradually to increase my knowledge and to raise it little by little to the highest point which the mediocrity of my mind and the short span of my life will allow it to reach. For I have already reaped such a harvest from this method that, although in the assessment I make of myself, I try always to lean towards caution rather than to presumption, and although, looking at the various activities and enterprises of mankind with the eye of a philosopher, there is hardly one which does not seem to me vain and useless, I nevertheless feel extreme satisfaction at the progress which I think I have already made in the search for truth, and conceive such hopes for the future that if, among the activities of men as mere men, there is one which is thoroughly good and important, I dare to believe that it is the activity I have chosen.

So my intention is not to teach here the method which everyone must follow if he is to conduct his reason correctly, but only to demonstrate how I have tried to conduct my own. Those who

take the responsibility of giving precepts must think themselves more knowledgeable than those to whom they give them, and, if they make the slightest mistake, they are blameworthy. But, putting forward this essay as nothing more than an historical account, or, if you prefer, a fable in which, among certain examples one may follow, one will find also many others which it would be right not to copy, I hope it will be useful for some without being harmful to any, and that my frankness will be well received by all.......

I greatly esteemed eloquence and was in love with poetry, but I thought both were gifts of the mind rather than the fruit of study. Those with the most powerful reasoning, and who best order their thoughts to make them clear and intelligible, can always persuade us best of what they put forward even though they speak only the dialect of Lower Brittany and have never learnt rhetoric; and those who have the most pleasing conceits and know how to express them the most decoratively and harmoniously would always be the best poets, even thought they knew nothing of the Art of Poetry.

Above all I enjoyed mathematics, Because of the certainty and self - evidence of its reasonings, but I did not yet see its true use and, thinking that it was useful only for the mechanical arts, I was astonished that on such firm and solid foundations nothing more exalted had been built, while on the other hand I compared the moral writings of the ancient pagans to the most proud and magnificent palaces built on nothing but sand and mud. They exalt the virtues and make them appear more estimable than anything in the world, but they do not sufficiently teach one to know them, and often what they give So fine a name to is only insensibility, or pride, or despair or parricide.

I revered our theology and aspired as much as anyone else to gain heaven; but having learnt as a certain fact that the path thither is open no less to the most ignorant than to the most learned, and that the revealed truths which lead to it are beyond our understanding, I would not have dared submit them to my weak powers of reasoning, and, in my opinion, to undertake the examination of them, and succeed, one would need some special grace from heaven and to be more than a mere man.

I shall say nothing about philosophy, except that, seeing that it has been cultivated by the very best mind which have ever existed over several centuries and that, nevertheless, not one of its problems is not subject to disagreement, and consequently is uncertain, I was not presumptuous enough to hope to succeed in it any better than others; and seeing how many different opinions are sustained by learned men about one item, without its being possible for more than one ever to be true, I took to be tantamount to false everything which was merely probable.

As for the other sciences, in so far as they borrow their principles from philosophy, I considered that nothing solid could have been built on such shifting foundations; and neither the honour nor the material gain held out by them was sufficient to induce me to study them. For I was not, thank Heaven, in the position of having to make a trade of knowledge to supplement my fortune; and although I did not adopt the attitude of the cynic, despising fame, I attached no importance to fame acquired undeservedly. Finally, as for the false sciences, I thought I knew sufficiently their worth already, not to be liable to be misled either by the promises of an alchemist or the predictions of an astrologer, the impostures of a magician, or the tricks or boasts of any of those who profess to know more than they do.

This is why, as soon as I reached an age which allowed me to emerge from the tutelage of my teachers, I abandoned the study of letters altogether, and resolving to study no other science than that which I could find within myself or else in the great book of the world, I spent the rest of my youth in travelling, seeing courts and armies, mixing with people of different humours and ranks, in gathering a varied experience, in testing myself in the situations which chance offered me, and everywhere reflecting upon whatever events I witnessed in such a way as to draw some profit from them.... And I had always had an extreme desire to learn to distinguish true from false in order to see clearly into my own actions and to walk with safety in this life.

It is true that, while I merely observed the behaviour of others I found little basis in it for certainty, and I noticed almost as much diversity as I had done earlier among the opinions of philosophers. Hence the greatest profit I derived from it was that, seeing many things which, although they may seem to us very extravagant and ridiculous, are nevertheless commonly accepted and approved by other great peoples, I learned not to believe too firmly those things which I had been persuaded to accept by example and custom only; and in this way I freed myself gradually from many errors which obscure the natural light of our understanding and render us less capable of reason. But, after spending several years studying thus in the book of the world and seeking to gain experience, I resolved one day to study also myself and to use all the powers of my mind to choose the paths which I should follow. In this I was much more successful, it seems to me, than if I had never left either my country or my books.

Discourse 2

But, like a man who walks alone, and in the dark, I resolved to go so slowly, and to use such caution in all things that, even if I went forward only very little, I would at least avoid falling. Moreover, I did not wish to begin to reject completely any of the opinions which might have slipped earlier into my mind without having been introduced by reason, until I had first given myself enough time to make a plan of the work I was undertaking, and to seek the true method of arriving at knowledge of everything my mind was capable of grasping.

When I was younger, I had studied a little logic in philosophy, and geometrical analysis and algebra in mathematics, three arts or sciences which would appear apt to contribute something towards my plan. But on examining them, I saw that, regarding logic, its syllogisms and most of its other precepts serve more to explain to others, what one already knows, or even, like the art of «Lully», to speak without judgement of those things one does not know, than to learn anything new. And although logic indeed contains many very true and sound precepts, there are, at the same time, so many others mixed up with them, which are either harmful or superfluous, that it is almost as difficult to separate them as to extract a Diana or a Minerva from a block of unprepared marble.

Then, as for the geometrical analysis of the ancients and the algebra of the moderns, besides the fact that they extend only to very abstract matters which seem to be of no practical use, the former is always so tied to the inspection of figures that it cannot exercise the understanding without grealty tiring the imagination, while, in the latter, one is so subjected to certain rules and numbers

that it has become a confused and obscure art which oppresses the mind instead of being a science which cultivates it. This was why I thought I must seek some other method which, while continuing the advantages of these three, was free from their defects. And as a multiplicity of laws often furnishes excuses for vice, so that a State is much better ordered when, having only very few laws, they are very strictly observed, so, **instead of this great number of precepts of which logic is composed, I belived I would have sufficient in the four following rules**, so long as I took a firm and constant resolve never once to fail to observe them.

- The first was never to accept anything as true that I did not know To be evidently so: that is to say, carefully to avoid precipitancy and prejudice, and to include in my judgements nothing more than what presented itself so clearly and so distinctly to my mind that I might have no occasion to place it in doubt.

- The second, to divide each of the difficulties that I was examining into as many parts as might be possible and necessary in order best to solve it.

- The third, to conduct my thoughts in an orderly way, beginning with the simplest objects and the easiest to know, in order to climb gradually, as by degrees, as far as the knowledge of the most complex, and even supposing some order among those objects which do not precede each other naturally.

- And the last, everywhere to make such complete enumerations and such general reviews that I would be sure to have omitted nothing.

These long chains of reasoning, quite simple and easy, which geometers are accustomed to using to teach their most difficult demonstrations, had given me cause to imagine that

everything which can be encompassed by man's knowledge is linked in the same way, and that, provided only that one abstains from accepting any for true which is not true, and that one always keeps the right order for one thing to be deduced from that which precedes it, there can be nothing so distant that one does not reach it eventually, or so hidden that one cannot discover it. And I was in no great difficulty in seeking which to begin with because I knew already that it was with the simplest and easiest to know; and considering that, **among all those who have already sought truth in the sciences, only the mathematicians have been able to arrive at any proofs, that is to say, certain and evident reasons, I had no doubt that it was by the same things which they had examined that I should begin**, although I did not expect any other usefulness from this than to accustom my mind to nourish itself on truths and not to be content with false reasons.

رينيه ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠)

كتاب تأملات في الفلسفة الأولى*

التأمل الثاني

في طبيعة النفس الانسانية، وفي أن معرفتها أسهل بكثير من معرفة الجسم

ملأ رأسي تأملُ البارحة بالكثير من الشكوك، لم يُعد باستطاعتي أن أنساها، ولا أن أرى مع ذلك، بأيِّ طريقةٍ يمكنني حلُّها، وكأنّي سقطتُ فجأةً في ماءٍ عميق للغاية، فارتبكتُ أشدَّ الارتباك، حتى أنني لم أقدر على تثبيت قدمي في القاع، ولا على العوم لتمكين جسمي فوق سطح الماء. ومع ذلك سأبذل جهدي للمضي من جديد، في نفس الطريق، التي سلكتُها البارحة، وسأُكمل، واضعاً جانباً، كلَّ ما قد يكون لديَّ أدنى شكٍ فيه، كما لو كنتُ اكتشفتُ أنه باطلٌ بطلاناً مطلقاً؛ وسأتابع السير في هذه الطريق، إلى أن أهتدي إلى شيء يقيني. فإذا لم يتيسَّر لي ذلك، فعلى الأقل، إلى أن أعلم علماً يقينياً، أنه لا يوجد شيءٌ يقينيٌ في هذا العالم.

لقد طلب ارخميدس، كي يزيح الكرةَ الأرضية من مكانها، وينقلها إلى مكانٍ آخر، نقطةً واحدةً فقط، تكون ثابتة وغير متحركةٍ، وبنفس الطريقة، فإنه

* نُشر هذا الكتاب عام ١٦٤٧.

يحقُّ لي، أن أعلل النفس بأرفع الأماني، إذا أسعدني الحظ، بالعثور على شيء واحدٍ يكون يقينياً، ولا ريب فيه.

سأفترض، إذن، أنّ جميع الأشياء التي أراها هي باطلةٌ، وسأُقنع نفسي أنّ شيئاً لم يوجد قط، من كل ما تمثَّله لي ذاكرتي المملوءة بالأغاليط. سأعتبرُ أني خلوٌ من الحواس، سأتخيلُ أن الجسم، والشكل، والامتداد، والحركة، والمكان، ما هي إلاّ أوهامُ عقلي. إذن، فأيُّ شيء يمكن أن نحسبه صحيحاً؟ ربما لا شيء على الاطلاق، باستثناء أنه لا يوجد في العالم أيُّ شيء يقيني.

لكن، كيف لي أن أعلم، أنه لا يوجد شيء لا نملك أدنى شكٍ فيه، وهو مختلفٌ عن تلك الأشياء التي اعتبرتُها منذ قليل غير يقينيَّة؟ ألا يوجد إلهٌ ما، أو كائنٌ آخر، مهما كان الاسم الذي نناديه به، يكون هو مَنْ وضع هذه الأفكار في رأسي؟ هذا الاعتقاد ليس ضرورياً، إذ، أليس من الممكن أن أكون قادراً بنفسي على إحداث تلك الأفكار؟ أنا نفسي، ألستُ أنا شيئاً على الأقل؟ لكنني أنكرتُ، فيما تقدَّم، أنْ يكون لديَّ حواسٌ وجسمٌ. ومع ذلك أنا متردِّدٌ، إذ ماذا ينتج عن ذلك؟ هل بلغ اعتمادي على الجسم والحواس، مبلغاً لم يعُد بامكاني أن أكون موجوداً إلاَّ بها؟ إلاَّ أنني كنتُ قد اقتنعتُ، أنه لا يوجد شيءٌ في العالم بأسره، لا سماء، ولا أرض، لا نفوس، ولا أي أجسام: إذن، ألم أكن مقتنعاً أنني لستُ موجوداً كذلك؟ كلا، على الاطلاق، أنا موجودٌ بلا ريب، منذ أقنعتُ نفسي بشيء ما، أو لمجرد أنني فكرتُ بشيء ما.

ولكن، هناك مُضلٌّ شديد القوة والمكر، يبذل دائماً كلَّ مهارته في تضليلي. إذن، من دون شك، أنا موجودٌ، حتى لو أضلَّني، فليُضلَّني ما يشاء، فهو لا يستطيع أبداً، أن يجعلني لا شيء، ما دمتُ أفكر بأنني شيء. وهكذا، ينبغي لي أن أخلص، بعد أن فكَّرتُ ملياً، وفحصتُ بعنايةٍ جميع الأشياء، إلى الخلاصة المحدودة، وهي

أن القضية: «أنا كائن، أنا موجودٌ»، هي قضيةٌ صحيحة وجوباً، في كل مرة أنطق بها، أو أتصوَّرها عقلياً.

إلاً أنني لا أعرف، بوضوحٍ كاف، أيَّ شيء أنا، الذي ثبُت عندي، أني كائنٌ. من أجل هذا، يجب أن أكون متنبِّهاً، كي لا آخذ شيئاً، بدون انتباهٍ، على أنه أنا، وأضلُّ هكذا عن الصواب من جهة هذه المعرفة التي أرى أنها أكثر يقينيةً ووضوحاً، من كلِّ ما عرفتُه سابقاً.

لذلك سأُعيد النظر الآن، ومن جديد، في ما كنتُ اعتقدتُ به، قبل أن تخالجني هذه الخواطر الأخيرة، ومن آرائي السابقة، سوف أستبعدُ كلَّ ما يمكن، ولو بدرجةٍ صغيرة، أن يضعفه الشكُّ، للأسباب التي ذكرتُها آنفاً، كي لا يبقى أيُّ شيء على الاطلاق، إلا ما هو، وبصورةٍ مطلقة، يقينيٌّ وغيرُ مشكوكٍ فيه.

فماذا إذن كنتُ أعتقد من قبل؟ بدون شك، كنتُ أعتقد أنني إنسان. ولكن ما هو الانسان؟ هل أقول إنه حيوانٌ عاقل؟ بالتأكيد كلا، إذ عندها سيكون عليَّ أن أبحثُ، في ما هو الحيوان، وما هو العاقل، فانزلق هكذا، ومن حيث لا أشعرُ، من سؤالٍ واحد، إلى عددٍ غير محدودة من الأسئلة الأخرى، الأشد صعوبة، وأنا أتمنى أنا لا أُضيِّع ما تبقَّى لي من وقتٍ قليل وفراغ، في محاولة كشف مثل هذه الصعوبات. ولكن أُؤثر أن أتوقَّف هنا، كي أنظر في الأفكار التي وُلدت من تلقاء نفسها في ذهني، والتي لم يستمدَّها من أيِّ شيء آخر، سوى من طبيعتي وحدها، حين عكفتُ على البحث في وجودي.

في المقام الأول، إذن، حسبتُ نفسي لها وجهاً، ويدين، وذراعين، وكل ذلك الجهاز المؤلَّف من عظمٍ ولحمٍ على نحو ما يبدو في جسم الانسان، والذي كنتُ أدلُّ عليه باسم «الجسم». بالاضافة إلى ذلك، حسبتُ أنني أتغذَّى وأمشي، وأحسُّ، وأفكر، ناسباً جميع هذه الأفعال إلى النفس؛ وسواء توقفتُ عن البحث في

ماهية النفس، أو لم أتوقف، فقط تخيلتُ أنها كانت شيئاً نادراً، ولطيفاً جداً، كريحٍ، أو شعلةٍ، أو أثير، وقد أنتشر خلال أعضائي الجسميّة. أما الجسم، فما شككتُ يوماً في طبيعته، بل كنتُ أظنُّ أني أعرفُه معرفةً واضحةً للغاية، ولو أردتُ شرحه، وفق المعاني التي كوَّنتَها عنه، لوصفتُه هكذا: الجسمُ هو كلُّ ما يمكن أن يحدَّهُ شكلٌ معين، وهو شيء يمكن أن يتحدَّد في مكانٍ مُعين، ويمكن أن يتحيَّز في مساحةٍ ما، مُقصياً عنه بهذه الطريقة، أيَّ جسمٍ آخر، ويمكن أن يُدرَك سواءً باللمس، أو بالبصر، أو بالسمع، أو بالذوق، أو بالشم، ويمكن أن يتحرك في عدة اتجاهات، ليس بنفسه، في الحقيقة، ولكن بشيء غريب عنه، يؤثِّر فيه، (ومنه يتلقَّى الانطباعات): ذلك لأنني لم أعتقد، أن القدرة على التحرك الذاتي، وأيضاً على الاحساس أو على التفكير، هي أمورٌ تُنسبُ إلى طبيعة الجسم: على العكس، لقد كان يُدهشني أن أجد مثل هذه الملَكَات موجودةً في بعض الأجسام.

ولكن، مَنْ أكون أنا، وقد افترضتُ الآن، أنه يوجد روحٌ شديد السطوة، وإذا أمكنني القول، ماكرٌ، يستخدم كلَّ قوته في سبيل تضليلي؟ هل يمكنني التأكيد أنني أملك أقلَّ شيء من كلّ تلك الصفات التي قلتُ للتو إنها تنتمي إلى طبيعة الجسم؟ توقفتُ قليلاً للتفكير، وأجلتُ في ذهني كل تلك الصفات، فلم أجد منها شيئاً، يجعلني أقول إنَّها تنتسب إلى نفسي. وسيكون من المضجر التوقُّف لتعدادها. فلننتقل إلى صفات النفس، لنرى إذا كنتُ أملك أيَّ واحدةٍ منها. ماذا عن «التغذي والمشي»، وهما أول ما ذكرناهُ من هذه الصفات؟ لكن، إذا صحَّ أنْ لا جسم لي، صحَّ كذلك أنني لا أستطيع المشي ولا التغذي. صفةٌ أخرى من صفات النفس، هي «الاحساس»، ولكن لا إحساس بدون جسم، فضلاً عن ذلك، فقد اعتقدتُ فيما سلف، أنني أحسستُ بأشياء كثيرة أثناء النوم، ثم تبيَّن لي في لحظات يقظتي، أنني لم أختبرها على الاطلاق. ماذا عن «التفكير»؟ أجد هنا أن الفكر صفةٌ

تخصُّني، وهي وحدها لا يمكنها أن تنفصل عني. **أنا كائنٌ، أنا موجودٌ، هذا أمرٌ ثابتٌ، ولكن كم من الوقت؟ ما دمتُ أفكر، ذلك أنه من المحتمل أنني إذا توقفتُ بالكامل عن التفكير، قد أتوقف كذلك عن الوجود، توقفاً تاماً.**

لا أُسلِّم الآن بأيِّ شيء لا يكون صحيحاً بالضرورة. وبشكل أدق أقول: أنا لستُ أكثر من شيء يفكر، أي أنا نفسٌ، أو روحٌ، أو ادراكٌ، أو عقلٌ. وهي ألفاظ كنتُ أجهل معانيها من قبل. أنا، على أي حال، شيءٌ حقيقيٌ، وموجودٌ بالفعل. ولكن أيُّ شيء أنا هو؟ لقد أجبتُ: أنا شيءٌ يفكر.

وماذا بعد؟ سوف أستحثُ خيالي، كي أرى ما إذا كنتُ أكثر من شيء يفكر. أنا لستُ تلك المجموعة من الأعضاء التي نسميها الجسم الانساني: أنا لستُ هواء رقيقاً منتشراً عبر تلك الأعضاء، ولستُ ريحاً، ولا ناراً، ولا بخاراً، ولا نسمةً، ولا شيء على الاطلاق من كل ما أستطيع أن أتخيَّل أو أتصوَّر؛ لأنني افترضتُ أن كلَّ ذلك كان لا شيء. وبدون تغيير هذا الافتراض، فأنا أجد أنني ما زلتُ موقناً من أنني موجودٌ، من أنني شيءٌ ما. ولكن ربما يصحُّ أن هذه الأشياء عينها ـ التي افترضتُ أنها لا موجودة، لأنني أجهلها ـ غيرُ مختلفةٍ حقاً عن نفسي التي أعرفُها. أنا لستُ واثقاً من هذا الأمر، ولن أجادل فيه الآن، يمكنني أن أحكم فقط على الأشياء التي أعرفها، وأنا أعرفُ أنني موجودٌ، وأبحث عن ماهيتي، أنا العارف أنني موجود.

لكن من الثابت أن معرفتي وجودي، بمعناها الدقيق، لا تعتمد على الأشياء التي لم أعرف وجودها بعدُ، ولا على تلك الأشياء التي أستطيع تصورها بالمخيلة. وفي الواقع، إنَّ لفظة التصور بالمخيلة، تثبتُ لي خطأي، لأنني أفعلُ هذا حقّاً (أي أُخطىء) حين أتخيل نفسي «شيئاً»، طالما أن «التخيُّل» ليس شيئاً آخر أكثر من تأمُّل شكلِ الشيء الجسمي أو صورته. لكنني علمتُ بالتأكيد أنني موجود،

وأن كل تلك الصور، وكل الأشياء التي تتعلق عموماً بطبيعة الجسم، ما هي سوى أحلامٌ وتخيلات. لهذا السبب، يتبيَّن لي بوضوح، أنني عندما أقول: «سوف أستحثُ مخيلتي لأعرف ماهيتي معرفةً أوضح»، أنني لستُ أكثر صواباً منِّي عندما أقول: «أنا الآن مستيقظٌ، وأُدرك بالبصر شيئاً واقعياً وحقيقياً. ولكن لـمَّا كنتُ لا أراهُ بعدُ بوضوحٍ كافٍ، فسأنامُ قصداً، لتمثِّله لي أحلامي، بمزيدٍ من الصحة والوضوح». وهكذا، أنا أعرفُ بالتأكيد أنَّ لا شيء ـ من كل ما يمكنني إدراكه بواسطة مخيلتي ـ ينتمي إلى تلك المعرفة التي لديَّ عن نفسي، وإنه من الضروري أن نصرف الذهن، وبأقصى جهدٍ، عن هذا الشكل من التصور، ليتمكن من أن يكون قادراً على معرفة طبيعته معرفةً متميِّزة كلَّ التميز.

إذن أيُّ شيء أنا؟ أنا شيءٌ يفكر. وما هو الشيء الذي يفكر؟ هو شيء يشك، ويدرك، ويتصور، ويثبت، وينفي، ويريد، ويرفض، وأيضاً يتخيل ويشعر.

حقاً، ليس بالأمر القليل أن تكون كل هذه الأشياء من خصائص طبيعتي. ولكن لِمَ لا تكون من خصائصها؟ ألستُ أنا ذلك الشخص الذي يشكُّ الآن في كل شيء، تقريباً، وهو، مع ذلك، يدرك بعض الأشياء، ويؤكد أنَّ واحدةً فقط هي الصحيحة، وينكر سائر ما عداها، ويرغب في أن يعرف أكثر، ويأبى أن يُخدع، ويتخيل أشياء كثيرة، رغم إرادته أحياناً، ويحسُّ بالكثير منها أيضاً، بواسطة أعضاء الجسم؟ ألا يوجد أيُّ شيء، بين كل هذا، ما يُعادل في صحته، اليقين بأني موجودٌ، حتى وإنِ كنتُ نائماً، وكان الذي منحني الوجود، يبذل كلَّ مهارته في سبيل تضليلي؟ وهل توجد أيضاً صفةٌ من هذه الصفات، التي يمكن تمييزها من فكري، أو يمكن القول إنها منفصلةٌ عن نفسي؟

إذ من البديهي جداً أنني أنا هو الكائن الذي يشك، والذي يدرك، والذي يرغب، والذي لا حاجة هنا إلى إضافة أي شيء من أجل إيضاحه. ولديَّ

بالتأكيد القدرة على التخيُّل أيضاً، هذه القدرة على التخيل - رغم أنني افترضتُ سابقاً، أنَّ كل الأشياء التي أتخيلها ليست حقيقية - لا تتوقف عن الوجود فيَّ، وهي تشكل جزءاً من تفكيري. وأخيراً، أنا هو الشخص عينه الذي يُحس، أي الذي يدرك أشياء معينة بواسطة الحواس، ما دمتُ في الواقع أرى ضوءاً، وأسمع ضجةً، وأشعرُ بحرارةٍ. ولكن سوف يُقال إنَّ هذه المظاهر خادعة، وإنني أحلم. ليكن الأمر كذلك، ما زال على الأقل ثابتاً عندي، أني أرى ضوءاً، وأسمعُ ضجةً، وأحسُّ بحرارة. هذا لا يمكن أن يكون زائفاً. وهو حقّاً ما يُسمَّى فيَّ بالاحساس، وبالمعنى الدقيق، الذي ليس شيئاً آخر غير التفكير.

منذ هذه اللحظة، بدأتُ أعرفُ أيَّ شيء أنا، بقدرٍ من الوضوح والتمييز، يزيد قليلاً، عمَّا كنتُ أعرفُ من قبل. ولكن مع ذلك، ما زال يبدو لي، ولا أستطيعُ أن ألجمَ نفسي عن التفكير، من أنني أعرف الأشياء الجسمية التي تتكوَّن صورُها بالفكر، والتي تُختبر بالحواس، معرفةً متميزةً أكثر ممَّا أعرف ذلك الجزء المظلم من نفسي، والذي لا يقع تحت الخيال. وفي الحقيقة، من الغرابة جداً القول إنني أعرفُ وأفهمُ بشكلٍ أوضح، تلك الأشياء التي تبدو لي مشكوكاً فيها، والتي هي غير معروفةٍ لديّ، والتي لا تختصُّ بيّ، أكثر ممَّا أعرفُ وأفهمُ الأشياء الحقيقية التي أنا مقتنعٌ بها، والتي هي معروفةٌ لديَّ، والتي تختصُّ بطبيعي الحقيقية، بكلمة واحدة، أكثر من نفسي. إلاَّ أن الأمر قد بات واضحاً في نظري: نفسي يحلو لها أن تضلَّ السبيل، ولا تستطيع أيضاً أن تُقيِّد نفسها بالانضباط داخل حدود الحقيقة. حسناً جداً، فلنطلق لها العنان مرةً أخرى. وهكذا، عندما تحين بعدئذٍ الفرصةُ المناسبة، لكبح جماحها، فسوف يكون من السهل جداً ضبطها وفحصها.

لنبدأ بالنظر في الأشياء العادية، تلك التي نعتقد أن معرفتها أيسر بكثيرٍ من معرفة غيرها، أعني الأجسام الملموسة والمنظورة، وليس الأجسام بشكل

عام، لأن هذه المفاهيم العامة، كثيراً ما تكون غامضة. ولكن لننظر في جسمٍ معين: لنأخذ مثلاً هذه القطعة من الشمع، ولم يمضِ على استخراجها من القفير غير زمنٍ قصير، ولم تفقد بعدُ حلاوة العسل الذي تحتويه، وما زالت تحتفظ بأريج الزهور التي اقتُطفت منها؛ فلونها، وشكلها، وحجمها، أشياءُ ظاهرةٌ للعين. هي صُلبة، باردة، تُتناول بسهولةٍ باليد، إذا نقرتَ عليها بالاصبع، سوف تُصدر صوتاً. وأخيراً، كلُّ الأشياء المطلوبة التي تجعلنا نعرف جسماً، معرفةً متميزة، موجودةٌ فيها. ولكن لاحظ أنه بينما أنا أتكلم، تقترب من النار، وما بقي من مذاقها يتطاير، وتتبخَّر رائحتُها، ويتغيَّر لونُها، ويتحطم شكلُها، ويزيد حجمُها، فتصير سائلاً، وتسخن حتى يصعب حملُها، وإذا نقر أحدهم عليها، لا يصدر منها صوتٌ. هل ما تزال الشمعة هي ذاتها بعد هذا التغيير؟ علينا الاعتراف أنها باقيةٌ، ولا أحد يستطيع أن يحكم بغير ذلك. إذن، ما هو الشيء الذي كنتُ أعرفُه في قطعة الشمع هذه، معرفةً متميزة؟ لا شيء، يقيناً، من كل ما لاحظتُه فيها، عن طريق الحواس، ما دامت كلُّ الأشياء التي تقع تحت حواس الذوق، الشم، البصر، اللمس، السمع، قد تغيّرت كلها، في حين أن الشمعة ذاتها بقيت.

ربما يكون الأمر كما أعتقد الآن، أي أن هذه الشمعة لم تكن تلك الحلاوة التي في العسل، ولا ذلك الأريج الزكي الذي يفوح من الأزهار، ولا ذلك البياض الخاص، ولا ذلك الشكل، ولا ذلك الصوت، وإنما هي ببساطة، جسمٌ كان يبدو لي، منذ قليل، محسوساً به، في هذه الصُّور، وهو الآن محسوسٌ به في صور أُخر. ولكن ما هو، على وجه الدقة، الشيءُ الذي أتخيله، حين أكوّن عن الشمعة مفاهيم كهذه؟ لننظر في الأمر بامعانٍ، ولنطرح كل ما ليس من خواص الشمعة، كي نرى ماذا يتبقّى بعد ذلك. بالتأكيد، لا شيء يتبقّى، باستثناء، شيء ممتدّ ليّن ومتحرّك، ولكن ما معنى اللين والمتحرك؟ أليس معناه أنني أتخيل قطعة الشمع

المستديرة، قادرةً على أن تصير مربَّعة، وعلى أن تمرَّ من شكل المربع إلى شكل المثلث؟ كلا، الأمر ليس كذلك بالتأكيد، طالما أنني أتخيل الشمعة قابلةً لعددٍ لا يُحصى من هذه التغييرات، التي لن أدركها بخيالي، وبالتالي، فإن هذه الفكرة التي لديَّ عن الشمعة، لم تحدث بواسطة مَلَكة المخيلة. فما هو ذلك الامتداد إذن؟ ألا أجهلُه أيضاً؟ إنه يزيد عندما تذوب الشمعة، ويزيد أكثر عندما تغلي، ويزيد أكثر وأكثر عندما ترتفع الحرارة. فأنا لا أتصور ماهية الشمعة، تصوراً واضحاً ومطابقاً للحقيقة، إذا كنتُ لا أفترض أن قطعة الشمع هذه التي ننظر فيها، قابلةٌ لأن يطرأ عليها تغيراتٌ شتى في الامتداد، لم تخطر قط بخيالي.

إذن، لا بدَّ من التسليم، بأنني لم استطع معرفة ماهية هذه القطعة من الشمع بواسطة المخيِّلة، وأن عقلي وحده هو الذي يعرفها. أتحدثُ خاصةً عن هذه القطعة من الشمع، إذ إن أمر الشمع بصورةٍ عامة، هو أيضاً أكثر بداهةً. ولكن ما هي قطعة الشمع هذه، التي لا يمكن فهمها، إلا بالادراك أو بالروح؟ يقيناً، إنها ذاتها التي أراها، والمُسها، وأتخيلُها، وأخيراً، إنها ذاتها التي عرفتُها منذ البداية. ولكن ما يجب ملاحظته بصورةٍ خاصَّة، هو أن ادراكي إيَّاها، لم يُعد إبصاراً، أو تلمُّساً، أو تخيلاً، ولم يكن شيئاً من ذلك، مطلقاً، وإنْ كان قد بدا أنه كذلك، من قبل، وإنما هو فقط حدسٌ للروح، قد يكون ناقصاً ومبهماً، كما كان سابقاً، أو واضحاً ومتميِّزاً كما هو الآن، وفق درجة انتباهي، وما إذا كانت موجَّهةً إلى العناصر التي تشتمل عليها الشمعة، والتي تتألَّف منها.

ومع ذلك، أنا مندهش جداً في هذه الأثناء، عندما أرى ما في إدراكي من ضعفٍ عظيم وميلٍ يجعلانه عُرضةً للسُّقوط، عن غير وعي، في الخطأ. هذا، لأنَّ ـ وإنْ كُنتُ أُجيل هذا كلَّه في ذهني، دون أن أتكلم ـ الكلمات تعيقني غالباً، والعبارات في اللغة الجارية تكاد تخدعني. فنحن نقول بأننا «نرى» الشمعة ذاتها

حين تكون أمامنا، ولا نقول بأننا «نحكم» بأنها هي ذاتها، لأن لها لون الشمعة ذاته، وشكلها ذاته. من ذلك أكاد أستنتج أنني عرفتُ الشمعة بواسطة النظر، وليس بحدس الروح وحده. فلو نظرتُ مصادفةً من النافذة، وقلتُ أنني أشاهدُ رجالاً يسيرون في الشارع، فأنا حقاً لا أراهم، ولكن أستنتج أنَّ ما أراهُ هو رجال، تماماً كما أقول أنني أرى شمعةً. ولكن ما أراهُ من النافذة حقّاً، أليس مجرد قبعات ومعاطف، قد تكون أغطيةً لآلات صناعية؟ ومع ذلك، أنا أحكم أنهم بشرٌ. إذن، أنا أدرك، بمحض ما في ذهني من قوة الحكم، ما كنتُ أحسب أني رأيتُه بعيني.

ينبغي لمن يجعل هدفه الارتفاع إلى معرفةٍ تجاوز مرتبة العامة، أن يخجل من التماس مواطن الشك في صيغ الكلام التي ابتدعها الرُّعاع. ولكن أُوثر أن أتجاوز ذلك، كي أنظر ما إذا كان تذهُّني لماهية الشمعة ـ حين أدركتُها بالحس، وظننتُ أني أعرفها بطريق الحواس الخارجية، أو على الأقل بالحس المشترك، كما يقولون، أي بالمخيلة ـ ما إذا كان تذهُني أكثر بداهةً وكمالاً من تذهني لها الآن، بعد أن بذلتُ عنايةً أشد في البحث عن ماهيتها، وعن السبيل إلى معرفتها؟ من العبث، حقاً، أن نضع هذا الأمر موضع الشك. إذ، ماذا كان في إحساسي الأول من تمييز؟ ماذا كان فيه ما لا نستطيع أن نجده في حسِّ أيٍّ من الحيوانات؟ ولكن حين أُميِّز الشمعة عن صُورها الخارجية، وأتأملها عاريةً، كما لو كنتُ جرَّدتُها من ثيابها، فمن المحقق، أنني لا أستطيع، وإنْ وقع بعضُ الخطأ في حكمي، أن أدركها على هذا النحو، دون الاعتماد على عقلٍ انساني.

ولكن ما عساي أقول أخيراً عن هذا الذهن، أي عن ذاتي، ما دمتُ لا أُسلِّم حتى الآن، أنَّ فيَّ شيئاً آخر غير النفس؟ ماذا تكون إذن، الأنا، التي يبدو أنها تدرك قطعة الشمع، بمثل هذا الوضوح؟ ألا أعرفُ نفسي، ليس فقط بالكثير من الصحة واليقين، بل أيضاً بالكثير من التميُّز والوضوح؟ ذلك أنه، إذا كنتُ

أحكم بأنَّ الشمعة كائنةٌ، أو موجودةٌ، لأنني أراها، يترتَّبُ يقيناً، وبوضوحٍ أكثر بكثير، أن أكون أنا كائناً أو موجوداً، لأنني أراها. إذ قد لا يكون شمعاً هذا الذي أراهُ، وقد لا يكون ليَ عينان أُبصر بهما شيئاً، ولكن لا يمكنني ـ أنا الذي يفكر ـ عندما أرى، أو أظنُّ أنني أرى (إذ لا فرق بالنسبة إلى الأنا) أنْ لا أكون شيئاً. لذلك إذا حكمتُ أنَّ الشمعة موجودةٌ لأنني أَلْمُسها، فإنَّ نفس الأمر يترتب على ذلك، أي أن أكون موجوداً، وإذا حكمتُ بوجود الشمعة، عن طريق خيالي، أو أيِّ علةٍ أخرى، كائنة ما كانت، فأنا أستنتج الأمر نفسه (أي أنني موجود). والذي لاحظتُه هنا عن الشمعة، يجري حكمه على كل الأشياء الأخرى، الخارجة عني، والواقعة خارج نفسي. وأبعدُ من ذلك، إذا كان مفهوم الشمعة، أو إحساسي بها، قد بدا لي أكثر وضوحاً وتميُّزاً، ليس فقط بفضل النظر أو اللمس، وإنما أيضاً بفضل أسبابٍ عديدة أخرى، جعلتْ هذا المفهوم واضحاً جداً لديَّ، فكم ينبغي القول بالأحرى، إنني أعرف ذاتي الآن، معرفةً أشدَّ وضوحاً وتميزاً، ما دامت كلُّ الأسباب التي تُسهم في معرفة الشمعة، أو أيِّ جسم آخر، كائناً ما كان، هي دلائلُ جيدة على طبيعة نفسي. وفي الذهن ذاته، أشياء عديدة أخرى، تُسهم في ايضاح طبيعته، عدا الأسباب المتعلقة بالجسم، كتلك التي أشرتُ إليها، والتي لا تستحقُ أن تُؤخذ بالاعتبار.

وأخيراً، هأنذا أعودُ، من حيثُ لا أشعر، إلى النقطة التي كنتُ أُريد. **لقد تبيَّن لي الآن، أنه حتى الأجسام لا تُعرف حقاً بالحواس، أو بمَلَكَة المخيلة، وإنما بالادراك وحده.** وطالما أنها لا تُعرف لأنها تُرى أو تُلمس، بل فقط لأنها تُفهم، فأنا أرى بوضوحٍ، أنه ما من شيء هو أيسر عندي من معرفة نفسي. لكن، لأنه من الصعب أن نتخلص، بمثل هذه السرعة، من رأيٍ ألِفناهُ طويلاً، فسوف يكون من الجيد أن أقف وقفةً قصيرة، عند هذه النقطة، حتى أتمكَّن بتأملي المُمتد، من أن أُرسِّخ هذه المعرفة الجديدة، في ذاكرتي.

René Descartes

Meditations on first philosophy

MEDITATION II.

Of the Nature of the Human Mind; and that it is more easily known than the Body

The Meditation of yesterday filled my mind with so many doubts that it is no longer in my power to forget them, And yet I do not see in what manner I can resolve them; and, Just as if I had all of a sudden fallen into very deep water, I am so disconcerted that I can neither make certain of setting my feet on the bottom, nor can I swim and so support myself on the surface. I shall nevertheless make an effort and follow anew the same path as that on which I yesterday entered, i. e. I shall proceed by setting aside all that in which the least doubt could be supposed to exist, just as if I had discovered that it was absolutely false; and I shall ever follow in this road until I have met with something which is certain, or at least, if I can do nothing else, until I have learned for certain that there is nothing in the world that is certain.

Archimedes, in order that he might draw the terrestrial globe out of its place, and transport it elsewhere, demanded only

that one point should be fixed and immovable; in the same way I shall have the right to conceive high hopes if I am happy enough to discover one thing only which is certain and indubitable.

I suppose, then, that all the thing that I see are false; I persuade myself that nothing has ever existed, of all that my fallacious memory represents to me. I consider that I possess no senses; I imagine that body, figure, extension, movement and place are but the fictions of my mind. What, then, can be esteemed as true? Perhaps nothing at all, unless that there is nothing in the world that is certain.

But how can I know there is not something different from those things that I have just considered of which one cannot have the slightest doubt? Is there not some God, or some other being by whatever name we call it, who puts these reflections into my mind? That is not necessary, for is it not possible that I am capable of producing them myself? I myself, am I not at least something? But I have already denied that I had senses and body. Yet I hesitate, for what follows from that? Am I so dependent on body and senses that I cannot exist without these? But I was persuaded that there was nothing in all the world, that there was no heaven, no earth, that there were no minds, nor any bodies: was I not then likewise persuaded that I did not exist? Not at all; of a surety I myself did exist since I persuaded myself of something or merely because I thought of something.

But there is some deceiver or other, very powerful and very cunning, who ever employs his ingenuity in deceiving me. Then without doubt I exist also if he deceives me, and let him deceive me as much as he will, he can never cause me to be nothing so long as I think that I am something. So that after having reflected well

and carefully examined all thing, we must come to the definite conclusion that this proposition: «I am, I exist», is necessarily true each time that I pronounce it, or that I mentally conceive it.

But I do not yet know clearly enough what I am, I who am certain that I am; and hence I must be careful to see that I do not Imprudently take some other object in place of myself, and thus that I do not go astray in respect of this knowledge that I hold to be the most certain and most evident of all I have formerly learned.

That is why I shall now consider anew what I believed myself to be before I embarked upon these last reflections; and of my former opinions I shall withdraw all that might even in a small degree be invalidated by the reasons which I have just brought forward, in order that there may be nothing at all left beyond what is absolutely certain and indubitable.

What then did I formerly believe myself to be? Undoubtedly I believed myself to be a man. But what is a man? Shall I say a reasonable animal? Certainly not; for then I should have to inquire what an animal is, and what is reasonable; and thus from a single question I should insensibly fall into an infinitude of others more difficult; and I should not wish to waste the little time and leisure remaining to me in trying to unravel subtleties like these. But I shall rather stop here to consider the thoughts which of themselves spring up in my mind, and which were not inspired by anything beyond my own nature alone when I applied myself to the consideration of my being.

In the first place, then, I considered myself as having a face, hands, arms, and all that system of members composed of bones and flesh as seen in a corpse which I designated by the name of «body». In addition to this I considered that I was nourished,

that I walked, that I felt, and that I thought, and I referred all these actions to the soul; but I did not stop to consider what the soul was, or if I did stop, I imagined that it was something extremely rare and subtle like a wind, a flame, or an ether, which was spread throughout my grosser parts. As to body I had no manner of doubt about its nature, but thought I had a very clear knowledge of it; and if I had desired to explain it according to the notions that I had then formed of it, I should have described it thus: By the body I understand all that which can be defined by a certain figure: something which can be confined in a certain place, and which can fill a given space in such a way that every other body will be excluded from it; which can be perceived either by touch, or by sight, or by hearing, or by taste, or by smell: which can be moved in many ways not, in truth, by itself, but by something which is foreign to it, by which it is touched [and from which it receives impressions]: for to have the power of self-movement, as also of feeling or of thinking, I did not consider to appertain to the nature of body: on the contrary, I was rather astonished to find that faculties similar to them existed in some bodies.

But what am I, now that I suppose that there is a certain genius which is extremely powerful, and, if I may say so, malicious, who employs all his powers in deceiving me? Can I affirm that I possess the least of all those things which I have just said pertain to the nature of body? I pause to consider, I revolve all these things in my mind, and I find none of which I can say that it pertains to me. It would be tedious to stop to enumerate them. Let us pass to the attributes of soul and see if there is any one which is in me? What of «nutrition or walking», the first mentioned? But if it is so that I have no body, it is also true that I can neither walk nor take nourishment. Another attribute is «sensation». But one

cannot feel without body, and besides I have thought I perceived many things during sleep that I recognized in my waking moments as not having been experienced at all. What of «thinking»? I find here that thought is an attribute that belongs to me; it alone cannot be separated from me. **I am, I exist, that is certain. But how often? Just when I think; for it might possibly be the case if I ceased entirely to think, that I should likewise cease altogether to exist**.

I do not now admit anything which is not necessarily true: to speak accurately I am not more than a thing which thinks, that is to say a mind or a soul, or an understanding, or a reason, which are terms whose significance was formerly unknown to me. I am, however, a real thing and really exist; but what thing? I have answered: a thing which thinks.

And what more? I shall exercise my imagination in order to see if I am not something more. I am not a collection of members which we call the human body: I am not a subtle air distributed through these members, I am not a wind, a fire, a vapour, a breath, nor anything at all which I can imagine or conceive; because I have assumed that all these were nothing. Without changing that supposition I find that I only leave myself certain of the fact that I am somewhat. But perhaps it is true that these same things which I supposed were non-existent because they are unknown to me, are really not different from the self which I know. I am not sure about this, I shall not dispute about it now; I can only give judgment on things that are known to me. I know that I exist, and I inquire what I am, I whom I know to exist.

But it is very certain that the knowledge of my existence taken in its precise significance does not depend on things whose

existence is not yet known to me; consequently it does not depend on those which I can feign in imagination. And indeed the very term feign in imagination proves to me my error, for, I really do this if I imagine myself a «something», since «to imagine» is nothing else than to contemplate the figure or image of a corporeal thing. But I already know for certain that I am, and that it may be that all these images, and, speaking generally, all things that relate to the nature of body are nothing but dreams and chimeras. For this reason I see clearly that I have as little reason to say, «I shall stimulate my imagination in order to know more distinctly what I am», than if I were to say, «I am now awake, and I perceive somewhat that is real and true: but because I do not yet perceive it distinctly enough, I shall go to sleep of express purpose, so that my dreams may represent the perception with greatest truth and evidence». And, thus, I know for certain that nothing, of all that I can understand by means of my imagination belongs to this knowledge which I have of myself, and that it is necessary to recall the mind from this mode of thought with the utmost diligence in order that it may be able to know its own nature with perfect distinctness.

But what then am I? A thing which thinks. What is a thing which thinks? It is a thing which doubts, understands, conceives, affirms, denies, wills, refuses, which also imagines and feels.

Certainly it is no small matter if all these things pertain to my nature. But why should they not so pertain? Am I not that being who now doubts nearly everything, who nevertheless understands certain things, who affirms that one only is true, who denies all the others, who desires to know more, is averse from being deceived, who imagines many things, sometimes indeed despite his will, and who perceives many likewise, as by the intervention

of the bodily organs? Is there nothing in all this which is as true as it is certain that I exist, even though I should always sleep and though he who has given me being employed all his ingenuity in deceiving me? Is there likewise any one of these attributes which can be distinguished from my thought, or which might be said to be separated from myself?

For it is so evident of itself that it is I who doubts, who understands, and who desires, that there is no reason here to add anything to explain it. And I have certainly the power of imagining likewise; for although it may happen (as I formerly supposed) that none of the things which I imagine are true, nevertheless this power of imagining does not cease to be really in use, and it forms part of my thought. Finally, I am the same who feels, that is to say, who perceives certain things, as by the organs of sense, since in truth I see light, I hear noise, I feel heat. But it will be said that these phenomena are false and that I am dreaming. Let it be so; still it is at least quite certain that it seems to me that I see light, that I hear noise and that I feel heat. That cannot be false; properly speaking it is what is in me called feeling; and used in this precise sense, that is no other thing than thinking.

From this time I begin to know what I am with a little more clearness and distinction than before; but nevertheless it still seems to me, and I cannot prevent myself from thinking, that corporeal things, whose images are framed by thought, which are tested by the senses, are much more distinctly known than that obscure part of me which does not come under the imagination. Although really it is very strange to say that I know and understand more distinctly these things whose existence seems to me dubious, which are unknown to me, and which do not belong to me, than others of the truth, of which I am convinced, which are known to

me and which pertain to my real nature, in a word, than myself. But I see clearly how the case stands: my mind loves to wander, and cannot yet suffer itself to be retained within the just limits of truth. Very good, let us once more give it the freest rein, so that, when afterwards we seize the proper occasion for pulling up, it may the more easily be regulated and controlled.

Let us begin by considering the commonest matters, those which we believe to be the most distinctly comprehended, to wit the bodies which we touch and see; not indeed bodies in general, for these general ideas are usually a little more confused, but let us consider one body in particular. Let us take, for example, this piece of wax: it has been taken quite freshly from the hive, and it has not yet lost the sweetness of the honey which it contains; it still retains somewhat of the odour of the flowers from which it has been culled; its colour, its figure, its size are apparent; it is hard, cold, easily handled, and if you strike it with the finger, it will emit a sound. Finally all the things which are requisite to cause us distinctly to recognize a body, are met with in it. But notice that while I speak and approach the fire, What remained of the taste is exhaled, the smell evaporates, the colour alters, the figure is destroyed, the size increases, it becomes liquid, it heats, scarcely can one handle it, and when one strikes it, no sound is emitted. Does the same wax remain after this change? We must confess that it remains; none would judge otherwise. What then did I know so distinctly in this piece of wax? It could certainly be nothing of all that the senses brought to my notice, since all these things which fall under taste, smell, sight, touch, and hearing, are found to be changed, and yet the same wax remains.

Perhaps it was what I now think, viz, that this wax was not that sweetness of honey, nor that agreeable scent of flowers, nor

that particular whiteness, not that figure, nor that sound, but simply a body which a little while before appeared to me as perceptible under these forms, and which is now perceptible under others. But what, precisely, is it that I imagine when I form such conceptions? Let us attentively consider this, and, abstracting from all that does not belong to the wax, let us see what remains. Certainly nothing remains excepting a certain extended thing which is flexible and movable. But what is the meaning of flexible and movable? Is it not that I imagine that this piece of wax being round is capable of becoming square, and of passing from a aquare to a triangular figure? No, certainly it is not that, since I imagine it admits of an infinitude of similar changes, and I nevertheless do not know how to compass the infinitude by my imagination, and consequently this conception which I have of the wax is not brought about by the faculty of imagination. What now is this extension? Is it not also unknown? For it becomes greater when the wax is melted, greater when it is boiled, and greater still when the heat increases; and I should not conceive clearly according to truth what wax is, if I did not think that even this piece that we are considering is capable of receiving more variations in extension than I have ever imagined.

We must then grant that I could not even understand through the imagination what this piece of wax is, and that it is my mind alone which perceives it. I say this piece of wax in particular, for as to wax in general it is yet clearer. But what is this piece of wax which cannot be understood excepting by the understanding or mind? It is certainly the same that I see, touch, imagine, and finally it is the same which I have always believed it to be from the beginning. But what must particularly be observed is that its perception is neither an act of vision, nor of touch, nor

of imagination, and has never been such although it may have appeared formerly to be so, but only an intuition of the mind, which may be imperfect and confused as it was formerly, or clear and distinct as it is at present, according as my attention is more or less directed to the elements which are found in it, and of which it is composed.

Yet in the meantime I am greatly astonished when I consider the great feebleness of mind and its proneness to fall insensibly into error; for although without giving expression to my thoughts I consider all this in my own mind, words often impede me and I am almost deceived by the terms of ordinary language. For we say that we «see» the same wax, if it is present, and not that we simply «Judge» that it is the same from its having the same colour and figure. From this I should conclude that I knew the wax by means of vision and not simply by the intuition of the mind; unless by chance I remember that, when looking from a window and saying I see men who pass in the street, I really do not see them, but infer that what I see is men, just as I say that I see wax. And yet what do I see from the window but hats and coats which may cover automatic machines? Yet I judge these to be men. And similarly solely by the faculty of judgment which rests in my mind, I comprehend that which I believed I saw with my eyes.

A man who makes it his aim to raise his knowledge above the common should be ashamed to derive the occasion for doubting from the forms of speech invented by the vulgar; I prefer to pass on and consider whether I had a more evident and perfect conception of what the wax was when I first perceived it, and when I believed I knew it by means of the external senses or at least by the common sense as it is called, that is to say by the imaginative faculty, or whether my present conception is clearer now that I

have most carefully examined what it is, and in what way it can be known. It would certainly be absurd to doubt as to this. for what was there in this first perception which was distinct? What was there which might not as well have been perceived by any of the animals? But when I distinguish the wax from its external forms, and when, just as if I had taken from it its vestments, I consider it quite naked, it is certain that although some error may still be found in my judgment, I can nevertheless not perceive it thus, without a human mind.

But finally what shall I say of this mind, that is, of myself, for up to this points I do not admit in myself anything but mind? What then, I who seem to perceive this piece of wax so distinctly? Do I not know myself not only with much more truth and certainty, but also with much more distinctness and clearness? For if I judge that the wax is or exists from the fact that I see it, it certainly follows much more clearly that I am or that I exist myself from the fact that I see it. For it may be that what I see is not really wax, it may also be that I do not possess eyes with which to see anything; but it cannot be that when I see, or (for I no longer take account of the distinction) when I think I see, that I myself who think am nought. So if I judge that the wax exists from the fact that I touch it, the same thing will follow, to wit, that I am; and if I judge that my imagination, or some other cause, whatever it is, persuades me that the wax exists, I shall still conclude the same. And what I have here remarked of wax may be applied to all other things which are external to me, and which are met with outside of me. And further, if the notion or perception of wax has seemed to me, clearer and more distinct, not only after the sight or the touch, but also after many other causes have rendered it quite manifest to me, with how much more evidence and distinctness must it be said

that I now know myself, since all the reasons which contribute to the knowledge of wax, or any other body whatever, are yet better proofs of the nature of my mind! And there are so many other things in the mind itself which may contribute to the elucidation of its nature, that those which depend on body such as these just mentioned, hardly merit being taken into account.

But finally here I am, having insensibly reverted to the point I desired, for, since **it is now manifest to me that even bodies are not properly speaking known by the senses or by the faculty of imagination, but by the understanding only**, and since they are not known from the fact that they are seen or touched, but only because they are understood, I see clearly that there is nothing which is easier for me to know than my mind. But because it is difficult to rid oneself so promptly of an opinion to which one was accustomed for so long, it will be well that I should halt a little at this point, so that by the length of my meditation I may more deeply imprint on my memory this new knowledge.

الفصل الخامس

"لا يتطلّب الأمرُ أن يكون للنفس ثقافةٌ عظيمة، كي تدرك بأنه لا يوجد في الحياة الدنيا، رضى حقيقيٌ ودائم، وأنّ كلّ ملذاتنا هي مجرد لهو وغرور، وأنّ مصائبنا دائمةٌ ولا نهاية لها، وأنّ الموت الذي يهددنا في كل لحظة، سيمضي بنا، لا محالة، وخلال سنواتٍ معدودات، إلى الضرورة المرعبة للكائن: إمّا إلى الفناء الأبدي، أو إلى الشقاء السرمدي"

باسكال

بليز باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢)

كتاب الأفكار*

فليتأمل الانسانُ الطبيعةَ كلَّها في عظمتها التامَّة، وليُدرْ نظرهُ عن الأشياء الوضيعة المحيطة به، وليحدِّق في ذلك النور الساطع كمصباحٍ أبدي يُضيء العالم، ولتَبْدُ له الأرضُ كنقطةٍ بالقياس إلى الدورة الواسعة التي ترسمها الشمسُ، وليُعجب لأنَّ هذه الدورة الواسعة نفسها ليست سوى نقطةٍ صغيرة بالقياس إلى الدورة التي ترسمها النجومُ في طوفانها حول الفلك. ولكن، إذا توقف بصرُنا هناك، فلتتخطاهُ مخيلتنا. إنَّ كلَّ العالم المنظور ليس سوى ذرةٍ بسيطة غير مدركةٍ بالحس، في حضن الطبيعة الواسع، لا فكرة يمكنها الإحاطة بها. نستطيع أن نوسِّع مفاهيمنا فيما وراء كل المدى المنظور، ولكننا ننتج ذراتٍ فقط، مقارنةً بحقيقة الأشياء. إنها كرةٌ لا نهائية، مركزها في كل مكان، ومحيطها ليس في أي مكان. باختصار إنها العلامة الملموسة العظمى، على قوة الله، كُلِّي القدرة، تجعل المخيلة تتوهُ في تلك الفكرة.

ليُعد الانسان بعدئذ إلى ذاته، وليرَ ما يكون هو، بالنسبة إلى الوجود بأكمله، وليعتبر نفسه ضائعاً في هذه الزاوية المنعزلة من الطبيعة. ومن صومعته

* بدأ باسكال بكتابة هذه الافكار منذ عام ١٦٥٦، ثم جُمعت ونُشرت بعد وفاته.

الصغيرة، حيث يجد نفسه مستقراً، وأعني الكون، فليُقدِّر الأرض، والممالك، والمدن، وذاته، حقَّ تقديرها. ما الانسان في اللانهاية؟

لكن كي تظهر له أعجوبةٌ أخرى مدهشةٌ أيضاً، فليفحص في أدقّ ما يعرف من الأشياء. فلتُقَدَّم له الدويبة في ضآلة جسمها وأطرافها الأشدّ ضآلة، وقوائم ذات مفاصل، وعروق في القوائم، ودماء في العروق، وأخلاط في الدماء، وقطرات في هذه الأخلاط، وأبخرة في هذه القطرات. فليقسِّم هذه الأشياء الأخيرة مرةً أخرى، وليستنزف قدراته في هذه المفاهيم، وليكن آخر شيء يمكنه الوصول إليه الآن، هو موضوع كلامنا. ربما سوف يعتقد أن هذه هي أصغر نقطةٍ في الطبيعة. ولكنني سأكشف له فيها عن هُوَّةٍ جديدة. سأرسم له، لا العالم المنظور فحسب، بل كل ما يمكن أن يتصوره عن سعة الطبيعة في رحم هذه الذرة المحدودة. فليَرَ فيها عوالم لا متناهية العدد، لكلٍّ منها فلكه، وكواكبه، وأرضه، بنفس نسبة العالم المنظور. وليَتِهِ في هذه العجائب المدهشة بضآلتها، إدهاش العجائبَ الأخرى بسعتها.

فمَنْ لا يعجب لواقع أنَّ جسمنا الذي كان منذ قليل ذرةً في العالم، وهذا العالم نفسه هو ذرةٌ بالنسبة إلى الكل - أن هذا الجسم الآن هو عملاق، بل عالم، أو بالأحرى كلٌّ، بالنسبة إلى العدم الذي لا يستطيع بلوغه؟ إنَّ مَنْ ينظر إلى نفسه على هذه الصورة، سوف يُذعر من ذاته، ويتأمل نفسه الموجودة في هذا الجسم الذي أعطته إيَّاه الطبيعة، بين هاتين الهُوَّتين من اللانهاية والعدم، وسوف يرتجف لرؤية هذه العجائب، وأعتقد أنه، فيما يتحوَّل فضولُه إلى إعجاب، سوف يصبح أكثر استعداداً لتأملها في صمتٍ، بدل فحصها بوقاحةٍ.

وفي الحقيقة، ما الانسان في الطبيعة؟ إنه عدمٌ بالنسبة إلى اللانهاية، كلٌّ بالنسبة إلى العدم، حدٌّ وسطٌ بين اللاشيء وكل شيء. إنه بعيدٌ كلَّ البُعد عن إدراك

الحدود، غايةُ الأشياء ومبدأها مخفيان عنه في سرٍّ مُغلق، وهو أيضاً عاجزٌ عن رؤية العدم الذي صُنع منه، واللانهاية التي تبتلعه.

***

إنَّ خلود النفس أمرٌ عظيم الخطر، يمسُّنا بعمقٍ، لدرجة أنه ينبغي علينا فقدان كلِّ شعور، لنكون لا مبالين في معرفة حقيقته. إنَّ كلَّ أفعالنا وأفكارنا يجب أن تسلك طرقاً مختلفة، تبعاً لوجود نعيمٍ دائمٍ نأمل فيه، أو عدم وجوده، بحيث يستحيل علينا أن نخطو خطوة واحدة بوعي وعقل، بدون تنظيم وجهة سيرنا، وفق رأينا في هذه المسألة التي يجب أن تكون غايتنا القصوى.

وهكذا، فإنَّ مصلحتنا الأولى، وواجبنا الأول هو تنوير أنفسنا بهذا الموضوع الذي يعتمد عليه كلُّ سلوكنا، ولذلك من بين غير المؤمنين، أميِّز تمييزاً كبيراً، بين أولئك الذين يبذلون كل جهدهم لمعرفة الأمر، وأولئك الذين يعيشون دون أن يقلقوا أو يفكروا فيه.

لا يسعني إلاَّ أن أشعر بشعور الشفقة إزاء أولئك الذين يتألمون بصدقٍ من هذا الشك، والذين يعتبرونه أعظم المصائب، والذين لا يدَّخرون جهداً للنجاة منه، فيجعلون من هذا البحث مهمتهم الرئيسة والأكثر جدِّيَّة.

أمّا الذين يمضون حياتهم دون التفكير في النهاية الأخيرة للحياة، والذين ولسببٍ واحد ـ وهو أنهم لا يجدون في أنفسهم الأنوار التي تقنعهم بها ـ يهملون البحث عنها في مكان آخر، والفحص بشكلٍ تام، عمّا إذا كان هذا الرأي هو واحدٌ من الآراء التي يصدِّقها الناسُ ببساطةٍ ساذجة، أو من تلك التي تتميز بأساس صُلبٍ وراسخ، رغم ابهامها في حدِّ ذاتها. أما هؤلاء فانظر إليهم بطريقة مختلفة جداً.

إنَّ هذا الاهمال في مسألةٍ تتعلق بذواتهم وبخلودهم وبكيانهم، تثير غضبي أكثر من شفقتي، تدهشني وتصدمني، إنها بالنسبة إليَّ شيءٌ شديد البشاعة. أنا لا

أقول ذلك انطلاقاً من الحماسة التقيّة للاخلاص الديني، بل أعتقد، على العكس، أنه ينبغي لنا التحلّي بهذا الشعور، بدافع المصلحة الانسانية، وحبِّ الذات. وفي سبيل ذلك، ليس لنا إلاَّ أن نرى ما يراهُ الأشخاصُ الأقلُّ فطنة.

لا يتطلَّب الأمرُ أن يكون للنفس ثقافةٌ عظيمة، كي تدرك بأنه لا يوجد في الحياة الدنيا، رضى حقيقيٌّ ودائم، وأنَّ كلَّ ملذاتنا هي مجرد لهو وغرور، وأنَّ مصائبنا دائمةٌ ولا نهاية لها، وأنَّ الموت الذي يهددنا في كل لحظة، سيمضي بنا، لا محالة، وخلال سنواتٍ معدودات، إلى الضرورة المرعبة للكائن: إمّا إلى الفناء الأبدي، أو إلى الشقاء السرمدي.

لا يوجد شيءٌ أكثر صحةٍ من هذا الأمر، لا شيء أكثر رُعباً منه. فلنتظاهر بالبطولة ما شئنا. تلك هي النهاية التي تنتظر أنبل حياةٍ في العالم. فلنفكر في هذا الأمر، ولنقُل بعدئذ إنه ممَّا لا يقبل الشك، أنْ لا خير في هذه الحياة، إلاَّ بالأمل في حياةٍ أخرى، وأننا لسنا سعداء، إلاَّ بنسبة اقترابنا منها، وكما أنه لا شقاء لأولئك الذين لديهم ثقة كاملة بالأبدية، كذلك لا سعادة لأولئك الذين لم يتبصَّروا فيها.

***

فلنتصور عدداً من الأشخاص مكبَّلين بالأغلال، محكومين جميعاً بالإعدام، حيث يُقتل البعضُ منهم كلَّ يوم أمام أنظار الآخرين، ويرى الباقون قَدَرهم في قَدَر رفاقهم، وينتظرون دورهم، وينظر كلُّ واحدٍ إلى الآخر بأسفٍ شديد، وبدون أمل. هذه هي صورة الوضع الانساني.

***

حينما أنظر في قِصَر مُدة حياتي الغارقة في امتداد الأزل، وفي الحيِّز الصغير الذي أشغلُه، والمبتلع في سعة الأفضاء اللامتناهية التي أجهلُها وتجهلني، أشعرُ بالخوف والدهشة لوجودي هنا، لا هناك، لأنه لا يوجد سببٌ يبرِّر لي، لماذا أنا

موجود هنا لا هناك، ولماذا الآن وليس آنذاك، ومَنْ ذا الذي وضعني هنا؟ بأمرِ مَنْ، وتوجيه مَنْ، خُصِّص لي هذا المكان وهذا الزمان؟

***

إنَّ الصمت الأبدي لهذه الأفضاء اللامتناهية، يُرعبُني.

***

إذا كان هناك إلهٌ، فإن العقول لا تدركه إطلاقاً، طالما أنه بلا أعضاء ولا حدود. إنه لا يملك أيَّ صلةٍ بنا. نحن إذن عاجزون عن أن نعرف ما هو، أو هل هو موجود. فمَنْ يجرؤ على الشروع بحلِّ هذه المسألة؟ ليس نحن، لأننا لا نملك أيَّ علاقةٍ تجانس معه.

مَنْ ذا الذي إذن يلوم المسيحيين لأنهم غير قادرين على إقامة الدليل على معتقدهم، بما أنهم يؤمنون بديانةٍ لا يمكنهم تقديم الدليل عليها؟ إنهم يعلنون في شرحها أمام الملأ أنها حماقةٌ، ثم تشتكون من أنهم لا يقدِّمون الدليل عليها. لو فعلوا ذلك، لما حافظوا على كلمتهم. إنَّ افتقادهم الحجج، لا يعني افتقادهم الوعي. «صحيح، لكن رغم أنَّ هذا الأمر يعذر أولئك الذين يقدِّمونه هكذا، ويدفع عنهم اللوم لتقديمه بدون دليل، إلاَّ أنه لا يعذر أولئك الذين يتقبلونه». فلنفحص، إذن هذه النقطة، ونقول: «الله موجود أو غير موجود». ولكن إلى أي جهةٍ نميل؟ إنَّ العقل لا يستطيع أن يقرِّر هنا شيئاً. فعلام تراهن؟ بالعقل لا تستطيع أن تفعل لا هذا ولا ذاك. بالعقل لا تستطيع أن تدافع عن أيِّ واحدٍ من الافتراضين.

لا توبِّخ إذن، أولئك الذين اختاروا، لأنك لا تعلم عن الأمر شيئاً. «كلا، إنني لا ألومهم لأنهم قاموا بهذا الاختيار، بل لأنهم قاموا باختيار. الطريق الصحيح، هو أن لا تراهن على الاطلاق».

ـ أجل، ولكن ينبغي عليك الرهان، فالأمر ليس اختيارياً. إنكَ مضطر، فأيها تختار إذن؟ دعنا نرى. بما أنه لا مفرَّ من الاختيار، فلننظر في ما هو أقلُّ استرعاءٍ لاهتمامك. لديك شيئان تخسرهما: الحقيقة والخير، وشيئان تخاطر بهما: عقلك

وإرادتك، علمك وسعادتك، وطبيعتك لديها شيئان تتجنَّباهما: الخطأ والبؤس. وعقلك لن يتأثَّر باختيارك واحداً دون الآخر، طالما أنه لا بدَّ لك من الاختيار. لقد سوَّينا هذه النقطة. ولكن ماذا عن سعادتك؟ لنوازن بين الربح والخسارة في المراهنة على أن الله موجود. ولنعتبر في هذين الاختيارين: **إذا ربحت، تربح كل شيء، وإذا خسرت، فانك لا تخسر شيئاً. راهن إذن، وبدون تردد، على أنه موجود.**

ختام هذا الحديث: ما الضرر الذي يصيبك لو اتَّبعت هذه الطريق؟ إنكَ ستكون مؤمناً، شريفاً، متواضعاً، شاكراً، كريماً، صديقاً مخلصاً، صادقاً. صحيح أنكَ سوف تفقد تلك اللَّذات الآثمة: المجد والرفاهية، ولكن ألن تحصل على سواها؟ سأقول لك إنك سوف تفوز في هذه الحياة، وإنك في كل خطوةٍ تخطوها في هذه الطريق، سوف تتأكد من الفوز، وسوف تتبدَّى لك عدميةُ ما تغامر به، لدرجة أنك سوف تدرك في نهاية المطاف، أنك راهنت من أجل شيء مؤكَّد ولا نهائي، في مقابلِهِ لم تعطِ أيَّ شيء.

«آهٍ، إنَّ هذا الحديث يبهجني ويسحرني».

إذا أعجبك هذا الكلام، وبدا لك مؤثِّراً، فاعلم أنه من صُنعِ رجلٍ خرَّ على ركبتيه، من قبل ومن بعد، ليتوجه بصلاته إلى الكائن اللانهائي، والذي هو بدون أعضاء، أمامه طرح كلَّ ما لديه، وأنت أيضاً إطرح كلَّ ما لديكَ أمام الله، من أجل خيرك ومن أجل مجده.

***

للقلب مبرراتُه التي لا يعرفها العقلُ. ونحن نشعر بهذا في آلاف الأشياء.

***

إنَّه القلبُ الذي يختبر الله، وليس العقل. هذا هو الايمان إذن: الله يُحسُّ بالقلب، لا بالعقل.

***

Blaise Pascal (1632-1704)

Thoughts

Let man then contemplate the whole of nature in her full and grand majesty, and turn his vision from the low objects which surround him. Let him haze on that brilliant light, set like an eternal lamp to illumine the universe; let the earth appear to him a point in comparison with the vast circle described by the sun; and let him wonder at the fact that this vast circle is itself but a very fine point in comparison with that described by the stars in their revolution round the firmament. But if our view be arrested there, let our imagination pass beyond. The whole visible world is only an imperceptible atom in the ample bosom of nature. No idea approaches it. We may enlarge our conceptions beyond all imaginable space; we only produce atoms in comparison with the reality of things. It is an infinite sphere, the centre of which is everywhere, the circumference nowhere. In short it is the greatest sensible mark of the almighty power of God, that imagination loses itself in that thought.

Returning to himself, let man consider what he is in comparison with all existence; let him regard himself as lost in this remote corner of nature; and from the little cell in which he finds himself lodged, I mean the universe, let him estimate at their true value the earth, kingdoms, cities, and himself. What is a man

in the Infinite?

But to show him another prodigy equally astonishing, let him examine the most delicate things he knows. Let a mite be given him, with its minute body and parts incomparably more minute, limbs with their joints, veins in the limbs, blood in the veins, humours in the blood, drops in the humours, vapours in the drops. Dividing these last things again, let him exhaust his powers of conception, and let the last object at which he can arrive be now that of our discourse. Perhaps he will think that here is the smallest point in nature. I will let him see therein a new abyss. I will paint for him not only the visible universe, but all that he can conceive of nature's immensity in the womb of this abridged atom. Let him see therein an infinity of universes, each of which has its firmament, its planets, its earth, in the same proportion as in the visible world. Let him lose himself in wonders as amazing in their littleness as the others in their vastness.

For who will not be astounded at the fact that our body, which a little ago was imperceptible in the universe, itself imperceptible in the bosom of the whole, is now a colossus, a world, or rather a whole, in respect of the nothingness which we cannot reach? He who regards himself in this light will be afraid of himself, and observing himself sustained in the body given him by nature between those two abysses of the Infinite and Nothing, will tremble at the sight of these marvels; and I think that, as his curiosity changes into admiration, he will be more disposed to contemplate them in silence than to examine them with presumption.

For in fact what is man in nature? A Nothing in comparison with the Infinite, an All in comparison with the Nothing, a mean

between nothing and everything. Since he is infinitely removed from comprehending the extremes, the end of things and their beginning are hopelessly hidden from him in an impenetrable secret; he is equally incapable of seeing the Nothing from which he was made, and the Infinite in which he is swallowed up.

***

The immortality of the soul is a matter which is of so great consequence to us, and which touches us so profoundly, that we must have lost all feeling to be indifferent as to knowing what it is. All our actions and thoughts must take such different courses, according as there are or are not eternal joys to hope for, that it is impossible to take one step with sense and judgment, unless we regulate our course by our view of this point which ought to be our ultimate end.

Thus our first interest and our first duty is to enlighten ourselves on this subject, whereon depends all our conduct. Therefore among those who do not believe, I make a vast difference between those who strive with all their power to inform themselves, and those who live without troubling or thinking about it.

I can have only compassion for those who sincerely bewail their doubt, who regard it as the greatest of misfortunes, and who, sparing no effort to escape it, make of this inquiry their principal and most serious occupation.

But as for those who pass their life without thinking of this ultimate end of life, and who, for this sole reason that they do not find within themselves the lights which convince them of it, neglect to seek them elsewhere, and to examine thoroughly whether this opinion is on of those which people receive with

credulous simplicity, or one of those which, although obscure in themselves, have nevertheless a solid and immovable foundation, I look upon them in a manner quite different.

This carelessness in a matter which concerns themselves, their eternity, their all, moves me more to anger than pity; it astonishes and shocks me; it is to me monstrous. I do not say this out of the pious zeal of a spiritual devotion. I expect, on the contrary, that we ought to have this feeling from principles of human interest and self-love; for this we need only see what the least enlightened persons see.

We do not require great education of the mind to understand that here is no real and lasting satisfaction; that our pleasures are only vanity; that our evils are infinite; and, lastly, that death, which threatens us every moment, must infallibly place us within a few years under the dreadful necessity of being: for ever either annihilated or unhappy.

There is nothing more real than this, nothing more terrible. Be as heroic as we like, that is the end which awaits the noblest life in the world. Let us reflect on this, and then say whether it is not beyond doubt that there is no good in this life but in the hope of another; that we are happy only in proportion as we draw near it; and that, as there are no more woes for those who have complete assurance of eternity, so there is no more happiness for those who have no insight into it...

***

Let us imagine a number of men in chains, and all condemned to death, where some are killed each day in the sight of the others, and those who remain see their own fate in that of their fellows, and wait their turn, looking at each other sorrowfully

and without hope. It is an image of the condition of men

***

When I consider the short duration of my life, swallowed up in the eternity before and after, the little space which I fill, and even can see, engulfed in the infinite immensity of spaces of which I am ignorant, and which know me not, I am frightened, and am astonished at being here rather than there; for there is no reason why here rather than there, why now rather than then. Who has put me here? By whose order and direction have this place and time been allotted to me?

***

The eternal silence of these infinite spaces frightens me.

***

If there is a God, He is infinitely incomprehensible, since, having neither parts nor limits, He has no affinity to us. We are then incapable of knowing either what He is or if He is. This being so, who will dare to undertake the decision of the question? Not we, who have no affinity to Him.

Who then will blame Christians for not being able to give a reason for their belief, since they profess a religion for which they cannot give a reason? They declare, in expounding it to the world, that it is a foolishness, stultitiam; and then you complain that they do not prove it! If they proved it, they would not keep their word; it is in lacking proofs, that they are not lacking in sense. «Yes, but although this excuses those who offer it as such, and takes away from them the blame of putting it forward without reason, it does not excuse those who receive it». Let us then examine this point, and say, «God is, or He is not». But to which side shall we incline? Reason can decide nothing here.What will you wager? According

to reason, you can do neither the one thing nor the other; according to reason, you can defend neither of the propositions.

Do not then reprove for error, those who have made a choice; for you Know nothing about it. «No, but I blame them for having made, not this choice, but a choice; The true course is not to wager at all».

- Yes; but you must wager. It is not optional. You are embarked. Which will you choose then? Let us see. Since you must choose, let us see which interests you least. You have two things to lose: the true and the good; and two things to stake: your reason and your will, your knowledge and your happiness; and your nature has two things to shun: error and misery. Your reason is no more shocked in choosing one rather than the other, since you must of necessity choose. This is one point settled. But your happiness? Let us weigh the gain and the loss in wagering that God is. Let us estimate these two chances: **If you gain, you gain all; if you lose, you lose nothing. Wager then without hesitation that He is...**

The end of this discourse: Now what harm will befall you in taking this side? You will be faithful, honest, humble, grateful, generous, a sincere friend, truthful. Certainly you will not have those poisonous pleasures: glory and luxury; but will you not have others? I will tell you that you will thereby gain in this life, and that, at each step you take on this road, you will see so great certainty of gain, so much nothingness in what you risk, that you will at last recognize that you have wagered for something certain and infinite, for which you have given nothing.

«Ah! This discourse transports me, charms me».

If this discourse pleases you and seems impressive, know

that it is made by a man who has knelt, both before and after it, in prayer to that Being, infinite and without parts, before whom he lays all he has, for, you also to lay before Him all you have for your own good and for His glory.

***

The heart has its reasons, which reason does not know. We feel it in a thousand things.

***

It is the heart which experiences God, and not the reason. This, then, is faith: God felt by the heart, not by the reason.

***

الفصل السادس

"وأنا أُسلِّم بسهولة أن الحكومة المدنية هي العلاج المناسب للأضرار التي تُحدثها حالةُ الطبيعة، والتي يجب أن تكون حتماً عظيمة، حيث الناس يحكمون في قضاياهم بأنفسهم"

جون لوك

جون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤)

كتاب الحكومةُ المدنية*

الفصل الأول

المقدمة

يُوضح الحديثُ التالي ما يلي:

١ ـ إنه لم يكن لآدم، سواء عن طريق الحقِّ الطبيعي لـلأُ بُـوَّة، أو عن طريق الهبة الممنوحة من الله، أيُّ سلطةٍ على أبنائه، أو أي سلطانٍ على العالم، كما يتمُّ الادعاء.

٢ ـ إنه حتى وإنْ كان يملك مثل هذه السلطة، فإنه لم يكن لورثته الحقُّ فيها.

٣ ـ إنه حتى وإنْ كان لورثته هذا الحق، فلا وجود لقانونٍ طبيعي، أو قانونٍ إلهي، يحدِّد ما هو الإرث الصحيح في كل الحالات التي يمكن أن تنشأ. فحقُّ الخلافة، وبالتالي سلطة الحكم، لا يمكنها أن تكون محدَّدة حقاً.

٤ ـ إنه حتى لو تمَّ تحديد ذلك الأمر، فمعرفةُ النسل الأقدم لذريّة آدم،

* نُشر هذا الكتاب عام ١٦٩٠.

وقد ضاعت بشكلٍ تام، في الأعراق البشرية وأُسرَ العالم، يستلزم أنه لم يبقَ لأحدٍ دون الآخر، أقلُّ ادعاءٍ بأنه النسبُ الأقدم، ليحصل على حقِّ الوراثة. وأعتقد أنَّ كلَّ هذه المقدِّمات المنطقية، توضح لنا أنه من المستحيل على حكَّام الأرض اليوم، أنْ يجنوا أيَّ فائدةٍ، أو أن يشتقُّوا من ذلك أقلَّ ظلٍ للسلطة التي تُعتبر منبع كل السلطات، وهي سلطان آدم الخاص، وسلطته الأبوية على أبنائه. وهكذا، فإنّ ذلك لن يعطي فرصةً واحدة للاعتقاد بأنّ كلَّ حكومة في العالم، ليست سوى نتاج القوة والعنف فقط، وأنه لا يوجد قانونٌ يحكم الناس الذين يعيشون معاً، إلاّ قانون الغابة، حيث الأقوى يحكم. وهنا يكمن منبع الفوضى المستمرة والأذى والشغب والتحريض على الفتنة والثورة (هذه الأشياء التي يعترض عليها بصوتٍ مرتفع المؤيدون لهذه الفرضية). واقتضى ذلك ايجاد حكومةٍ أخرى، ومنشأ آخر للسلطة السياسية، ووسيلةٍ أخرى لتشكيل ومعرفة الأشخاص الذين يتولونها، غير ما علَّمنا إيَّاه السير «روبرت فيلمر».

ولهذا الغرض، أظنُّ أنه لا بأس من أنْ أعرض مفهومي للسلطة السياسية، وأن أبيِّن أنَّ سلطة **الحاكم** على رعيته يمكن أن تتميز عن سلطة **الوالد** على أبنائه، أو **السيد** على خادمه، أو **الزوج** على زوجته، أو **السيد** على عبده. ويحدث أحياناً أنْ تجتمع كلُّ هذه السلطات المتميزة في نفس الشخص. لكن إذا نظرنا إلى هذا الشخص على ضوء علاقاته المختلفة، فقد يساعدنا ذلك في التمييز بين هذه السلطات: سلطة الحاكم في الدولة، وسلطة الأب في العائلة، وسلطة القبطان في سفينته.

ولهذا أعتقد بحق أنَّ السلطة السياسية تتمثَّل في وضع القوانين التي تنصُّ على عقوبات الإعدام، وبالتالي على جميع العقوبات الخفيفة الأخرى، لتنظيم الملكية

والمحافظة عليها، واستخدام قوة المجتمع في تنفيذ هذه القوانين، وفي الدفاع عن المال العام من الخطر الخارجي. وكلّ ذلك هو فقط من أجل الخير العمومي.

الفصل الثاني
حالة الطبيعة

١ ـ لكي نفهم السلطة السياسية على الوجه الصحيح، وردَّها إلى منشئها، يجب أن ننظر في الحالة التي يوجد الناس فيها بشكلٍ طبيعي، أعني حالة الحرية الكاملة في تنظيم أفعالهم، وفي التصرُّف بممتلكاتهم وأشخاصهم بالطريقة التي يرونها مناسبة، ضمن حدود قانون الطبيعة، دون مطالبتهم بالتخلّي عن شيء، أو الاعتماد على إرادة أيِّ شخصٍ آخر. حالةً تعني أيضاً المساواة، حيث يكون هناك تبادلٌ بين السلطة والقانون، ولا أحد يملك أكثر مما يملك غيره. ولا يوجد شيءٌ أكثر وضوحاً من أن المخلوقات من نفس النوع والرتبة، والمتمتّعة بنفس منافع الطبيعة، وباستخدام نفس الملكات، لا بد أيضاً من أن تكون متساوية فيما بينها، دونما تبعيَّة أو خضوع، إلاّ إذا شاء سيِّدُهم جميعاً، باعلانٍ واضح عن إرادته، أن يعلي واحداً فوق الآخر، وأنْ يمنحه منصباً واضحاً وجلياً، وحقّاً لا شك فيه، في السلطان والسيادة.

٢ ـ ويرى الحكيم «هوكر» أن هذه المساواة التي أوجدتها الطبيعة بين الناس، هي شيءٌ واضحٌ في ذاته، شيءٌ لا يقبل الجدل، وقد جعلها أساساً لذلك الالتزام بين الناس بتبادل الحب، وهو الأساس الذي تُبنى عليه الواجباتُ التي يدين بها الأفرادُ تجاه بعضهم البعض، ومنه تُستنبط القواعد العظيمة للعدالة

والمحبة، يقول هوكر: إنَّ الحافز الطبيعي يدفع الناس إلى معرفة أنَّ واجبهم في حب الآخرين، لا يقلّ عن واجبهم في حبهم لأنفسهم، ذلك أنه بالنظر إلى تلك الأشياء المتساوية، والتي تقتضي أن يكون للجميع معيارٌ واحدٌ، فإنني إذا كنتُ لا أستطيع، ولكنني أرغب في تحقيق الخير لنفسي، بمقدار ما يوجد عند أيّ شخصٍ آخر، وكما يرغب أيُّ شخصٍ آخر في أعماق روحه، فكيف يمكنني إرضاء أيّ رغبة من رغباتي، إذا لم أكن حريصاً على إرضاء نفس الرغبات الموجودة بشكلٍ قطعي عند غيري من الناس، لكونها واحدةً من تلك الرغبات، ولها نفس الطبيعة؟ إنَّ حصول الآخرين على أيّ شيء يعارض هذه الرغبة، لا بد وأن يحزنهم، من جميع الجهات، قدر ما يحزنني. وهكذا فإذا أوقعتُ الأذى بالآخرين، فيجب أنْ أنتظر العذاب. فليس هناك من سبب يدعو الآخرين إلى اظهار مقدارٍ كبير من الحب نحوي، أكثر من المقدار الذي أُظهره لهم. ولذلك فإنَّ رغبتي في أن أكون محبوباً بقدر الامكان، من المساوين لي في الطبيعة، يفرض عليَّ واجباً طبيعياً، وهو مَنْحهم نفس الحب، بالقدر الذي مُنح لي. ومن هذا الحب تنشأ علاقةُ المساواة بين أنفسنا وأولئك الذين هم كأنفسنا. فالانسان لا يجهل القواعد والشرائع العديدة التي يُمليها العقلُ الطبيعي، من أجل توجيه الحياة.

٣ ـ لكن رغم أنّ هذه هي حالة الحرية، إلاّ أنها ليست حالةً مطلقة، فرغم أن لدى الانسان في هذه الحالة حريةً غير محدودة، ليتصرَّف في شخصه أو في ممتلكاته، إلاّ أنه لا يملك الحرية في تدمير ذاته أو أيِّ مخلوق في ملك يمينه، إلا إذا استدعى ذلك مصلحةٌ أنبل من مجرد حفظه حياته. **وحالةُ الطبيعة لها قانونٌ طبيعي يحكمها، والذي يخضع له كلُّ إنسان، والعقلُ الذي هو ذلك القانون، يعلِّم كلَّ البشر أنَّ الجميع متساوون ومستقلّون، وأنه لا ينبغي لواحدٍ أن يؤذي غيره في حياته، وصحته، وحريته، وممتلكاته.** فالناس جميعاً من صُنعة كائنٍ كُلِّي السلطة،

وخالقٍ حكيمٍ بشكلٍ لا متناهي، وجميعهم خُدَّام لسيدٍ حاكمٍ واحد أرسلهم إلى هذا العالم بأمره ومشيئته، إنهم ملكٌ لِمَنْ صنعهم، والذي خلقهم ليعملوا ابتغاء مرضاته وليس مرضاة أحدٍ غيره. ولكوننا نتمتع بنفس الملكات، ونتشارك جميعاً في مجتمعٍ طبيعي واحد، فلا يمكن افتراض وجودِ أيِّ خضوعٍ فيما بيننا، والذي يخوِّلنا تدمير بعضنا البعض، وكأننا وُجدنا لأهدافٍ أُخر، كما وُجدت المخلوقات الأدنى رتبةٍ من أجلنا. إنَّ كلَّ إنسانٍ ملزمٌ بالمحافظة على نفسه، لا بأن يتخلّى عن موقعه عمداً، ولذلك، وللسبب عينه، وطالما أن محافظة الفرد على نفسه لا تدخل ضمن المنافسة، فإنه لا بدّ له، بمقدار ما يستطيع، من أن يحافظ على بقية البشر. ولا يقدر، ما لم يُطبِّق العدالة على مَنْ ينتهك أو يسلب أو يُفسد الحياةَ، أو كلَّ ما ينزع إلى المحافظة على حياة الآخرين وحريتهم وصحتهم وكيانهم وخيرهم.

٤ ـ ويمكن لكل الناس بالامتناع عن التعدِّي على حقوق الآخرين، وعن إلحاق الأذى بغيرهم، وعليهم أن يراعوا قانون الطبيعة الذي يسعى إلى السلام والمحافظة على كل الناس، وفي هذه الحالة يصبح تنفيذ قانون الطبيعة في أيدي كل الناس. إذ يكون لكل إنسانٍ الحقُّ في معاقبة المنتهكين لذلك القانون إلى درجةٍ ما، وفي إعاقة اعتدائهم. إذ إنَّ قانون الطبيعة، كسائر القوانين التي تخصُّ الناس في هذا العالم، سيكون عقيماً، إذا لم يملك أيُّ إنسانٍ في حالة الطبيعة السلطة لتنفيذ ذلك القانون، محافظةً على الأبرياء، وردعاً للآثمين. وإذا استطاع أيُّ شخصٍ في حالة الطبيعة أنْ يعاقب غيره، لأيِّ فعلٍ شريرٍ ارتكبه، فكلُّ شخصٍ يستطيع أنْ يفعل كذلك، ذلك أنه في حالة المساواة الكاملة، حيث من الطبيعي عدم وجود أيِّ أفضليةٍ أو سلطةٍ لواحدٍ على الآخر، فإن ما يستطيع أن يفعله أيُّ شخصٍ لتنفيذ ذلك القانون، يجب أن يكون لشخصٍ آخر الحقُّ في فعله.

٥ ـ وهكذا، يستطيع الانسانُ في حالة الطبيعة، أن يملكُ سلطةً على غيره،

ولكنها ليست سلطةً مطلقة أو استبدادية، ليعامل مجرماً وقع بين يديه وفق عاطفته الانفعالية، أو إرادته المتهوِّرة غير المقيَّدة، بل فقط لايقاع الجزاء عليه، وفق ما يمليه عليه عقلُه البارد وضميره، وما يتناسب وجرمه، وهو ما يمكنه أن يصلح لتأهيله وكبح جماحه. وهذان هما العاملان الوحيدان اللذان يبرِّران أنْ يُوقع فردٌ الأذى بغيره، تبعاً للقانون، والذي نسميه بالعقاب. وفي حالة الاعتداء على قانون الطبيعة، فإنَّ المعتدي يعلن أنه يحيا وفق قانون آخر، غير قانون العقل والعدالة الجمعية، وهو المعيار الذي وضعه الله لأفعال الناس ولسلامهم وأمنهم المتبادل، وهكذا يصبح خطراً على البشرية، لأن الرباط الذي ينبغي أن يحميهم من الأذى والعنف، قد تمَّ احتقاره وانتهاكه من قِبلَه، وهذا بمنزلة خطيئة ضد سلام النوع البشري وأمنه. مزوَّداً بقانون الطبيعة، فإنَّ كل إنسان بناءً على هذه النقطة، يمكنه أن يردع بالحق الذي لديه للحفاظ على البشرية جمعاء، أو حيث تدعو الضرورة، أن يدمِّر أشياء مُؤذية بالنسبة إليها، وأن يلحق الضرر بأي واحدٍ انتهكَ ذلك القانون، وأن يجعله يندم على فعله، وأن يردعه كي يكون مثالاً للآخرين، حتى لا يفعلوا نفس الأذى الذي قدمته يداهُ. وفي هذه الحالة، وعلى هذا الأساس، **يُصبح لكل إنسانٍ الحقُّ في معاقبة المذنب، وبذلك يُصبح منفِّذاً لقانون الطبيعة.**

٦ ـ ولا أشك في أنّ هذه النظرية سوف تبدو غريبةً جداً، بالنسبة إلى بعض الناس. ولكن قبل أنْ يدينوها، أريدهم أن يجدوا لي حلاً لهذه العُقدة: بأيِّ حقٍ يمكن لأميرٍ أو لحاكمٍ أنْ يصدر حكم الإعدام، أو أن يعاقب أجنبياً، لأيِّ جريمةٍ ارتكبها في بلادهم؟ إنها بالطبع قوانينهم التي أقرُّوها بناءً على إرادتهم المعلنة في التشريع، والتي لا تنطبق على الغريب الذي لا يخاطبونه، والذي، إنْ خاطبوه، فهو ليس مُلزماً بأن يُصغي إليهم. إنَّ سلطتهم التشريعية التي يحكمون بمقتضاها رعايا الحكومة، ليس لها سلطةٌ عليه. هؤلاء الذين لديهم السلطة العليا لوضع

القوانين في بريطانيا أو فرنسا أو هولندا، والتي هي بالنسبة إلى المواطن الهندي مثل أي قانون في العالم، هم أُناس بدون سلطة. ولذلك، فإذا لم يكن لأيِّ إنسان في ظلِّ قانون الطبيعة، السلطة لمعاقبة المعتدين عليه، فأنا لا أفهم كيف يمكن لحكّام أيِّ جماعةٍ، أن يعاقبوا أجنبياً من دولةٍ أخرى، طالما أنه بالنسبة إليه، لا يمكن أن يكون لديهم سلطةٌ على الغير، أكثر من السلطة التي يمكن أنْ تكون لأيِّ إنسانٍ على غيره، بشكل طبيعي.

٧ ـ وإلى جانب ذلك، فإنَّ الجريمة التي تشكِّل إنتهاكاً للقانون، وإنحرافاً عن قانون العقل الصحيح، بحيث يصبح الانسان منحطّاً، ويعلن عن تخلّيه عن مبادىء الطبيعة الانسانية، وعن كونه قد أصبح مخلوقاً فاسداً، إلى جانب ذلك، ففي هذه الجريمة أذى عام يلحق بشخصٍ أو بآخر، وبعض الناس يلحقهم ضررٌ بانتهاكه القانون. وفي هذه الحالة، فإنَّ الذي لحقه أيُّ ضررٍ، يحقُّ له، إلى جانب حقِّ المعاقبة المشترك بينه وبين الآخرين، حقٌّ آخر هو البحث عن تعويضٍ منه عمّا ارتكبه. وأيُّ شخصٍ آخر يجد الأمر نفسه، يمكنه أيضاً الانضمام إليه للمطالبة بالتعويض عن الضرر الذي لحقه، ومساعدته في تحصيل الترضية المناسبة من المعتدي عن الأذى الذي آلمه.

٨ ـ ومن هذين الحقين الواضحين، ألأول: عقابُ الجريمة للردع، ومنع تكرار نفس الإساءة، والذي هو حقٌّ يمتلكه كلُّ إنسان، والثاني: الحصولُ على تعويضٍ، والذي يخصُّ فقط، مَنْ وقع عليه الضرر، من هذين الحقين وضع الحاكمُ الحقَّ العام في المعاقبة بين يديه. وإذا لم يتطلَّب الخيرُ العام تنفيذَ القانون، فهو يستطيع في كثير من الأحيان أن يُلغي معاقبة الاعتداءات الإجرامية بسلطته الخاصة، ولكنه لا يستطيع إلغاء التعويض المستحق لأيِّ شخصٍ، عن الضرر الذي لحقه. والذي لحقه أذى ما، فله الحق في المطالبة، باسمه الخاص، بالتعويض

وبالاستيلاء على خيرات الشخص المعتدي وممتلكاته، وذلك بمقتضى حق المحافظة على الذات. ومثله في ذلك، مثل أيِّ انسانٍ يملك سلطة توقيع العقاب على جريمةٍ، كي يمنع ارتكابها مرة أخرى، وذلك بمقتضى حقه في المحافظة على كل الناس، وفي القيام بأشياء معقولة يمكنه فعلها، في سبيل هذه الغاية. لذلك، فإنه لكل إنسان في حالة الطبيعة، السلطة كي يقتل قاتلاً، وليردع في نفس الوقت، الآخرين من ارتكاب مثل هذا الأذى، والذي لا يوجد ما يُعوِّض عنه، وذلك بالعقاب الذي ينتظره من أي إنسان، وأيضاً ليحمي الناس من محاولات الاعتداء التي يمكن أن يرتكبها مجرمٌ تخلَّى عن عقله وعن القانون العام وعن المعيار الذي أعطاه الله للبشر. وهو بالعنف الجائر أو بالمذبحة التي ارتكبها ضد فردٍ، قد أعلن حرباً على البشرية جمعاء. ولذلك، فلا بدَّ من أن يُقضى عليه، كما يُقضى على أسدٍ أو نمرٍ، تلك الحيوانات المتوحشة التي لا يمكن للبشر أن يجدوا معها اجتماعاً ولا أمناً. **وعلى هذه الدعامة يُؤسَّس قانونُ الطبيعة العظيم: «إنَّ مَنْ يُريق دمَ إنسان، فإنَّ إنساناً سوف يريقُ دمه»**. لقد كان «كاين» مقتنعاً أشد الاقتناع، بأن لكلِّ إنسان الحقَّ في القضاء على مجرم كهذا، وهو بعد قتل أخيه، صرخ: «كلُّ إنسان يجدني، فليقتلني، هذا ببساطة، شيءٌ مكتوبٌ في قلوب البشرية جمعاء».

٩ ـ ولنفس السبب، هل يمكن لإنسانٍ ما في ظلِّ قانون الطبيعة أن يُعاقب أقلَّ الخروق لذلك القانون، وأنْ يصل هذا العقاب، ربما، إلى حدِّ الموت؟ أجيب: إنَّ كل اعتداء يمكن أن تصل عقوبتُه إلى هذه الدرجة، وبهذا القدر من الصرامة، وذلك بما يكفي لجعلها صفقة شريرة بالنسبة إلى المعتدي، ولاعطائه سبباً للتوبة، ولترويع الآخرين من أن يُقدموا على فعلٍ مماثل. إنّ كل اعتداء يمكن أن يُرتكب في حالة الطبيعة، يمكن أن يُعاقب عليه أيضاً في حالة الطبيعة، وكذلك الأمر في الحكومة أيضاً. ورغم أنه ليس غرضي الحاضر الدخول هنا في خصائص

القانون الطبيعي، أو في معاييره في العقاب، ومع ذلك، فمن المؤكّد أنه يوجد قانونٌ كهذا، وأنه مفهومٌ وبسيطٌ للمخلوق العاقل، ولدارس ذلك القانون، مثل القوانين الوضعيَّة للحكومات، بل هو أبسط منها وأسهل في فهم العقل له، من اختراعات الناس الغريبة والمعقَّدة التي تُنتج مصالح متناقضة ومخبَّأة في الكلمات. ومن الصحيح جداً، أنه يوجد جزء كبير من القوانين الداخلية للمدن، التي هي صحيحة فقط، طالما أنها مؤسَّسة على قانون الطبيعة، والذي به تُنَظَّم وتُفسَّر.

١٠ ـ وبالنسبة إلى هذا النظام الغريب، أعني حيث لدى كل فرد في حالة الطبيعة، السلطة التنفيذية لتطبيق قانون الطبيعة، فلا أشك أنه سوف يكون مرفوضاً، إذ من غير المعقول أن يُصبح الناسُ قضاةً في شؤونهم الخاصة، ذلك أنَّ حُبَّ الذات سيجعل الناس متحيِّزين لأنفسهم ولأصدقائهم، ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ العاطفة والرغبة في الانتقام سوف تجعلانهم يذهبون بعيداً في معاقبة الآخرين، ولن يترتَّب على هذا الأمر، سوى الاضطراب والفوضى. ولذلك فإنَّ الله بالتأكيد قد عيَّن حكومةً لردع تحيُّز الناس وعُنفهم. **وأنا أسلِّم بسهولة أن الحكومة المدنية هي العلاج المناسب للأضرار التي تُحدثها حالةُ الطبيعة، والتي يجب أن تكون حتماً عظيمة، حيث الناس يحكمون في قضاياهم بأنفسهم**، بما أنه من اليُسر تصوُّر أن ذلك الذي كان جائراً جداً في الحاق الأذية بأخيه، لن يكون عادلاً في إدانة نفسه على ما اقترفه. ولكني ما زلت راغباً في أن يتذكر أولئك الذين يعارضون فكرة الطبيعة، أن الملوك المطلقين ليسوا سوى بشر، وإذا كانت الحكومة هي العلاج لكلِّ تلك الشرور، والتي تنتج بالضرورة من كون الناس يحكمون في أمورهم الخاصة بأنفسهم، إلاَّ أنها تظلُّ المكان حيث رجلٌ واحدٌ يقودُ المجموع، ويملك الحرية في إصدار الأحكام في شؤونه الخاصة، وفي أن يفعل برعاياه ما يحلو له، دون أن يكون لأيِّ واحدٍ أقلّ قَدَر من الحرية للمساءلة أو لمراقبة أولئك الذين ينفذون له رغبته، وهي رغبة يجب أن تكون خاضعةً في حالة الطبيعة، حيث البشر غير

مقيَّدين بالخضوع لإرادة الآخر الجائرة، والذي إذا حكم بطريقة خاطئة في قضاياه الخاصة، أو في أيِّ قضيةٍ أخرى، فهو مسؤول عنها أمام بقية البشر.

١١ ـ وغالباً ما يعترضنا السؤالُ التالي: أين هم، أو هل وُجد أصلاً أُناس في مثل حالة الطبيعة هذه؟ وللإجابة عن هذا السؤال، يكفي في الوقت الحاضر، القول: إنه لطالما كان كل الأمراء والحكَّام في الحكومات المستقلة في جميع أنحاء العالم، موجودون في حالة الطبيعة. ومن الواضح أنَّ العالم لم يكن أبداً، ولن يكون أبداً، خالياً من عدد من الناس على هذه الحالة. ولقد أشرتُ سابقاً إلى كل الحكّام في الجماعات المستقلّة، سواء أكانوا متحالفين أو لم يكونوا متحالفين مع آخرين، ذلك أنه ليس كل اتحاد يضع نهاية لحالة الطبيعة بين الناس، إلا إذا كان هناك إتفاقٌ مشتركٌ، وبشكلٍ متبادل، على الدخول في جماعةٍ واحدة، وتأليف كيانٍ سياسي واحد. أمَّا الوعود والمواثيق التي يعقدها الرجالُ فيما بينهم، فلا تعني خروجهم من حالة الطبيعة. فالعهود والمقايضات بين رجلين في الجزيرة المهجورة التي ذكرها «غارسيلاسو» في تاريخه عن البيرو، أو بين رجلٍ سويسري وآخر هندي في غابات أميركا، تُعتبر إرتباطاً فيما بينهم، رغم أنهم في حالة الطبيعة بشكلٍ تام، بالنسبة إلى بعضهم البعض. ذلك أن الصدق والأمانة تخصُّ الرجال، لكونهم رجالاً، وليس لأنهم أعضاء في مجتمع واحد.

١٢ ـ وبالنسبة إلى هؤلاء الذين يقولون إنه لم يوجد أبداً رجالٌ في حالة الطبيعة، فإني لن أكتفي بمعارضة سلطة الحكيم «هوكر»، حيث يقول: إنَّ القوانين التي أُشيرَ إليها حتى الآن، أي قوانين الطبيعة، إنما تُلزم البشر بشكلٍ مطلق، باعتبارهم بشراً، رغم افتقارهم إلى شركةٍ ثابتة، ورغم أنه لم يقُم بينهم أيُّ اتفاقٍ قد استوفى الشروط حول ما يجب، أو ما لا يجب فعله. **ولكن طالما أننا لم نزوِّد أنفسنا بأنفسنا بزادٍ كافٍ من الأشياء الضرورية للحياة، والتي تتطلّبها طبيعتنا، حياة تكون مناسبة لكرامة الانسان، لذلك، ولكي نعوِّض عن تلك**

الاختلالات والنقائص الموجودة فينا، كالعيش بعزلةٍ وإنطواءٍ على ذواتنا، فنحن منجلبون بشكلٍ طبيعي، للسعي إلى الاجتماع بالآخرين ومصادقتهم. وهذا هو السبب الأول في اتحاد الناس في مجتمعات سياسية. ولكن أزيد على ذلك وأؤكد أن جميع الناس هم على هذه الحالة بطبيعتهم، وسوف يظلّون كذلك، إلى أن يصبحوا باجماعهم، أعضاء مجتمعٍ سياسي ما. ولا شك إنني سأوضح هذا الأمر، في تتمة هذا الحديث.

John Locke (1632-1704)
civil Government

Chapter 1

Introduction

It having been shewn in the foregoing discourse,

1 - That Adam had not, either by natural right of fatherhood, or by positive donation from God, any such authority over his children, or dominion over the world, as is pretended.

2 - That if he had, his heirs, yet, had no right to it.

3 - That if his heirs had, there being no law of nature nor positive law of God that determines which is the right heir in all cases that may arise, the right of succession, and consequently of bearing rule, could not have been certainly determine.

4 - That if even that had been determined, yet the knowledge of which is the eldest line of Adam's posterity, being so long since utterly lost, that in the races of mankind and families of the world, there remains not to one above another, the least pretence to be the eldest house, and to have the right of inheritance. All these premises having, as I think, been clearly made out, it is impossible that the rulers now on earth should make any benefit, or derive any the least shadow of authority from that, which is held to be the fountain of all power, Adam's private dominion and paternal jurisdiction. So that he that will not give just occasion to think that

all government in the world is the product only of force and violence, and that men live together by no other rules but that of beasts, where the strongest carries it, and so lay a foundation for perpetual disorder and mischief, tumult, sedition and rebellion, (things that followers of that hypothesis so loudly cry out against) must of necessity find out another rise of government, another original of political power, and another way of designing and knowing the persons that have it, than what Sir Robert Filmer hath taught us.

To this purpose, I think it may not be amiss, to set down what I take to be political power; that the power of a MAGISTRATE over subject may be Distinguished from that of a FATHER over his children, a MASTER over his servant, a HUSBAND over his wife, and a LORD over his slave. All which distinct powers happening sometimes together in the same man, if he be considered under these different relations, it may help us to distinguish these powers one from wealth, a father of a family, and a captain of a galley.

political power, then, I take to be a RIGHT of making laws with penalties of death, and consequently all less penalties, for the regulating and preserving of property, and of employing the force of the community, in the execution of such laws, and in the defence of the common - wealth from foreign injury; and all this only for the public good.

Chapter 2

of the State of Nature

1 - To understand political power right, and derive it from its original, we must consider, what state all men are naturally

in, and that is, a state of perfect freedom to order their actions, and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature, without asking leave, or depending upon the will of any other man. A state also of equality, wherein all the power and jurisdiction is reciprocal, no one having more than another; there being nothing more evident, than that creatures of the same species and rank, promiscuously born to all the same advantages of nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without subordination or subjection, unless the lord and master of them all should, by any manifest declaration of his will, set one above another, and confer on him, by an evident and clear appointment, an undoubted right to dominion and sovereignty.

2 - This equality of men by nature, the judicious Hooker looks upon as so evident in itself, and beyond all question, that he makes it the foundation of that obligation to mutual love amongst men, on which he builds the duties they owe one another, and from whence he derives the great maxims of justice and charity. His words are: The like natural inducement hath brought men to know that it is no less their duty, to love others than themselves; for seeing those things which are equal, must needs all have one measure; if I cannot but wish to receive good, even as much at every man's hands, as any man can wish unto his own soul, how should I look to have any part of my desire herein satisfied, unless myself be careful to satisfy the like desire, which is undoubtedly in other men, being of one and the same nature? To have any thing offered them repugnant to this desire, must needs in all respects grieve them as much as me; so that if I do harm, I must look to suffer, there being no reason that others should shew greater measure of love to me, than they have by me shewed unto them:

my desire therefore to be loved of my equals in nature as much as possible may be, imposeth upon me a natural duty of bearing to them - ward fully the like affection; from which relation of equality between ourselves and them that are as ourselves, what several rules and canons natural reason hath drawn, for direction of life, no man is ignorant.

3 - But though this be a state of liberty, yet it is not a state of licence: though man in that state have an uncontrollable liberty to dispose of his person or possessions, yet he has not liberty to destroy himself, or so much as any creature in his possession, but where some nobler use than its bare preservation calls for it. **The state of nature has a law of nature to govern it, which obliges every one: and reason, which is that law, teaches all mankind, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possessions**: for men being all the workmanship of one omnipotent, and infinitely wise maker; all the servants of one sovereign master, sent into the world by his order, and about his business; they are his property, whose workmanship they are, made to last during his, not one another's pleasure: and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us, that may authorize us to destroy one another, as if we were made for one another's uses, as the inferior ranks of creatures are for ours. Every one, as he is bound to preserve himself, and not to quit his station willfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind and may not, unless it be to do justice on an offender, take away, or impair the life, or what tends to the preservation of the life, the liberty, heath, limb, or goods of another.

4 - And that all men may be restrained from invading others rights, and from doing hurt to one another, and the law of nature be observed, which willeth the peace and preservation of all mankind, the execution of the law of nature is, in that state, put into every man's hands, whereby every one has a right to punish the transgressors of that law to such a degree, as may hinder its violation: for the law of nature would, as all other laws that concern men in this world be in vain, if there were no body that in the state of nature had a power to execute that law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders. And if any one in the state of nature may punish another for any evil he has done, every one may do so: for in that state of perfect equality, where naturally there is no superiority or jurisdiction of one over another, what any may do in prosecution of that law, every one must needs have a right to do.

5 – And thus, in the state of nature, one man comes by a power over another; but yet no absolute or arbitrary power, to use a criminal, when he has got him in his hands, according to the passionate heats, or boundless extravagancy of his own will; but only to retribute to him, so far as calm reason and conscience dictate, what is proportionate to his transgression, which is so much as may serve for reparation and restraint: for these two are the only reasons, why one man may lawfully do harm to another, which is that we call punishment. In transgressing the law of nature, the offender declares himself to live by another rule than that of reason and common equity, which is that measure God has set to the actions of men, for their mutual security; and so he becomes dangerous to mankind, the tie, which is to secure them from injury and violence, being slighted and broken by him. Which being a trespass against the whole species, and the peace and safety of it,

provided for by the law of nature, every man upon this score, by the right he hath to preserve mankind in general, may restrain, or where it is necessary, destroy things noxious to them, and so may bring such evil on any one, who hath transgressed that law, as may make him repent the doing of it, and thereby deter him, and by his example others, from doing the like mischief. And in the case, and upon this ground, **every man hath a right to punish the offender, and be executioner of the law of nature**.

6 – I doubt not but this will seem a very strange doctrine to some men. but before they condemn it, I desire them to resolve me: by what right any prince or state can put to death, or punish an alien, for any crime he commits in their country?. It is certain their laws, by virtue of any sanction they receive from the promulgated will of the legislative, reach not a stranger: they speak not to him, nor, if they did, is he bound to hearken to them. The legislative authority, by which they are in force over the subjects of that commonwealth, hath no power over him. Those who have the supreme power of making laws in England, France or Holland, are to an Indian, but like the rest of the world, men without authority: and therefore, if by the law of nature every man hath not a power to punish offences against it, I see not how the magistrates of any community can punish an alien of another country; since, in reference to him, they can have no more power than what every man naturally may have over another.

7 – Besides the crime which consists in violating the law, and varying from the right rule of reason, whereby a man so far becomes degenerate, and declares himself to quit the principles of human nature, and to be a noxious creature, there is commonly injury done to some person or other, and some other man receives damage by his Transgression: in which case he who hath received

any damage, has, besides the right of punishment common to him with other men, a particular right to seek reparation from him that has done it. and any other person, who finds it just, may also join with him that is injured, and assist him in recovering from the offender so much as may make satisfaction for the harm he has suffered.

8 – From these two distinct rights, the one of punishing the crime for restraint, and preventing the like offence, which right of punishing is in every body; the other of taking reparation, which belongs only to the injured party, Comes it to pass that the magistrate, who by being magistrate hath the common right of punishing put into his hands, can often, where the public good demands not the execution of the law, remit the punishment of criminal offences by his own authority, but yet cannot remit the satisfaction due to any private man for the damage he has received. That, he who has suffered the damage has a right to demand in his own name, and he alone can remit, the damnified person has this power of appropriating to himself the goods or service of the offender, by right of self-preservation, as every man has a power to punish the crime, to prevent its being committed again, by the right he has of preserving all mankind, and doing all reasonable things he can in order to that end. and thus it is, that every man, in the state of nature, has a power to kill a murderer, both to deter others from doing the like injury, which no reparation can compensate, by the example of the punishment that attends it from every body, and also to secure men from the attempts of a criminal, who having renounced reason, the common rule and measure God hath given to mankind, hath, by the unjust violence and slaughter he hath committed upon one, declared war against all mankind, and therefore may be destroyed as a lion or a tiger,

one of those wild savage beasts, with whom men can have no society nor security. **and upon this is grounded that great law of nature, «whoso sheddeth man's blood, by man shall his blood be shed»**. And «Cain» was so fully convinced, that every one had a right to destroy such a criminal, that after the murder of his brother, he cries out, «Every one that findeth me, shall slay me; so plain was it writ in the hearts of all mankind».

9 – By the same reason may a man in the state of nature punish the lesser breaches of that law. It will perhaps be demanded, with death? I answer: each transgression may be punished to that degree, and with so much severity, as will suffice to make it an ill bargain to the offender, give him cause to repent, and terrify others from doing the like. Every offence, that can be committed in the state of nature, may in the state of nature be also punished equally, and as far forth as it may, in a commonwealth. for though it would be besides my present purpose, to enter here into the particulars of the law of nature, or its measures of punishment; yet, it is certain there is such a law, and that too, as intelligible and plain to a rational creature, and a studier of that law, as the positive laws of commonwealths; nay, possibly plainer; as much as reason is easier to be understood, than the fancies and intricate contrivances of men, following contrary and hidden interests put into words; for so truly are a great part of the municipal laws of countries, which are only so far right, as they are founded on the law of nature, by which they are to be regulated and interpreted.

10 – To this strange doctrine, viz. That in the state of nature every one has the executive power of the law of nature, I doubt not but it will be objected, that it is unreasonable for men to be judges in their own cases, that self-love will make men partial to themselves and their friends, and on the other side, that ill

nature, passion and revenge will carry them too far in punishing others; and hence nothing but confusion and disorder will follow, and that therefore God hath certainly appointed government to restrain the partiality and violence of men. **I easily grant, that civil government is the proper remedy for the inconveniences of the state of nature, which must certainly be great, where men may be judges in their own case**, since it is easy to be imagined, that he who was so unjust as to do his brother an injury, will scarce be so just as to condemn himself for it. but I shall desire those who make this objection, to remember, that absolute monarchs are but men; and if government is to be the remedy of those evils, which necessarily follow from men's being judges in their own cases, it is still the place, where one man, commanding a multitude, has the liberty to be judge in his own case, and may do to all his subjects whatever he pleases, without the least liberty to any one to question or control those who execute his pleasure which must be submitted to much better it is in the state of nature, wherein men are not bound to submit to the unjust will of another: and if he that judges, judges amiss in his own, or any other case, he is answerable for it to the rest of mankind.

11 – It is often asked as a mighty objection, where are, or ever were there any men in such a state of nature? To which it may suffice as an answer at present, that since all princes and rules of independent governments all through the world, are in a state of nature, it is plain the world never was, nor ever will be, without numbers of men in that state. I have named all governors of independent communities, whether they are, or are not, in league with others: for it is not every compact that puts an end to the state of nature between men, but only this one of agreeing together mutually to enter into one community, and make one body politic;

other promises, and compacts, men may make one with another, and yet still be in the state of nature. The promises and bargains for truck, between the two men in the desert island, mentioned by Garcilasso de la Vega, in his history of Peru; or between a Swiss and an Indian, in the woods of America, are binding to them, though they are perfectly in a state of nature, in reference to one another: for truth and Keeping of faith belongs to men, as men, and not as members of society.

12 - To those that say, there were never any men in the state of nature, I will not only oppose the authority of the judicious Hooker, where he says: The laws which have been hitherto mentioned, i. e. the laws of nature, do bind men absolutely, even as they are men, although they have never any settled fellowship, never any solemn agreement amongst themselves what to do, or not to do. **but forasmuch as we are not by ourselves sufficient to furnish ourselves with competent store of things, needful for such a life as our nature doth desire, a life fit for the dignity of man; therefore to supply those defects and imperfections which are in us, as living single and solely by ourselves, we are naturally induced to seek communion and fellowships with others: this was the cause of men's uniting themselves at first in politic societies**. But I moreover affirm, that all men are naturally in that state, and remain so, till by their own consents they make themselves members of some politic society; and I doubt not in the sequel of this discourse, to make it very clear.

الفصل السابع

"فمن الواضح أن الله ليس سبب الشرّ. ذلك، أنه ليس فقط بعد خسارة البشر لبراءتهم، تملّكت الخطيئةُ الأصليةُ النفوسَ، بل حتى قبل ذلك، فقد كان هناك حدٌّ أو نقيصةٌ أصلّية في طبيعة كل المخلوقات، والتي جعلتهم قابلين للخطيئة وقادرين على السقوط فيها"

لايبنتز

غوتفريد فيلهلم لايبنتز (١٦٤٦ - ١٧١٦)

مقالة في الميتافيزيقا*

١ ـ في الكمال الالهي وفي أنَّ الله يفعل كلَّ شيء على أفضل وجهٍ نتمنَّاه.

إنَّ مفهوم الله الأكثر شيوعاً والأكثر دلالةً، يُعبَّر عنه تعبيراً جيداً بهذه الكلمات: اللهُ هو كائنٌ كاملٌ بصورةٍ مطلقة. ولكنَّ المعاني المتضمنَّة في هذه الكلمات تُخفق في إيصال الأفكار بما فيه الكفاية. فعلى سبيل المثال، هناك عدةُ أنواعٍ مختلفة من الكمال، وجميعها هي ملكٌ لله، وكلُّ واحدةٍ منها تخصُّ الله بأسمى الدرجات.

ويجب علينا أيضاً أن نعرف ما هو الكمال. وهناك شيء واحد فيما يخصُّ الكمال، يمكن أن يكون مؤكَّداً من غير ريب، وهو أنَّ تلك الصور أو الطبائع والتي هي غير قابلةٍ لبلوغ أسمى الدرجات، مثل طبيعة الأعداد أو الأشكال، لا تسمح بالكمال. وهذا بسبب أنَّ العدد الذي هو أكبر من جميع الأعداد (أي هو مجموعُ كلِّ الأعداد)، وبالمثل الشكل الذي هو أكبر من جميع الأشكال، يتضمَّنان تناقضاتٍ. أمّا أعظمُ علمٍ والقدرة الكلِّية فلا يتضمَّنان استحالةً. وبالتالي فإنَّ القدرة والعلم يقبلان بالكمال (= هما من الكمالات)، وطالما أنهما يخصَّان الله، فلا حدود لهما.

* نُشر هذا الكتاب عام ١٨٤٦.

وهكذا، يترتَّب على ذلك، أن الله الذي يملك الحكمة الأسمى واللامتناهية، يفعل بأكثر الطرق كمالاً، ليس بالمعنى الميتافيزيفي فحسب، بل بالمعنى الأخلاقي أيضاً. ومن جهتنا، يمكن القول إنه كلَّما كنَّا أكثر استنارةً وتعرُّفاً إلى أعمال الله، كنَّا أكثر استعداداً كي نجد هذه الأعمال ممتازةً وملائمةً بالتمام، لِـما يمكن أن نرغب فيه.

٢ ـ في الردّ على اللذين يرون أنْ لا خير في أعمال الله، أو أنَّ مبادىء الخير والجمال هي اعتباطيّة.

وهكذا، فإني بعيدٌ جداً عن رأي الذين يدافعون عن أنَّه لا يُوجد مبادىءُ خيرٍ أو كمالٍ في طبيعة الأشياء، أو في الأفكار التي لدى الله عنها، والذين يقولون إنَّ أعمال الله خيِّرةٌ، فقط من جهة العلَّة الصورية، في أن الله قد فعلها. إذا كان هذا الأمر حقيقياً، فليس على الله، باعتباره مُبدع الأشياء، أنْ ينظر فيها بعد إبداعها ويجدها خيِّرةً، كما يشهد بذلك الكتابُ المقدس. هذه العبارات الأنثربولوجية مستخدمةٌ فقط، لتجعلنا نعلم أن روعة الأعمال مُدركةٌ بالنظر إليها في ذاتها، حتى لو لم نعتبر إعتمادها الجليّ على مُوجدها. وهذا مُثبتٌ من طريق أنه بالتفكير في الأعمال، يمكننا اكتشاف مَنْ صنعها. لذلك وجب أنْ تحمل ميزته في ذواتها. وأنا أعترف بأنَّ الرأي المناقض، يبدو لي في منتهى الخطورة، وقريباً جداً من رأي أحدث المجدِّدين الذين يرون أنَّ جمال الكون والخير اللذين ننسبهما إلى أعمال الله، ما هما إلا أوهامٌ لكائناتٍ بشرية تفكر في الله بتعابير انسانية. ولذلك، إذا قلنا إنّ الأشياء ليست خيِّرةً وفق أيِّ معيارٍ للخير، بل ببساطة، وفق إرادةِ الله، فيبدو لي أننا ندمِّر بدون وعي، حُبَّ الله كله، وكلَّ مجدهِ، إذ، لماذا نحمده على ما فعله، إذا كان مستحقاً للحمد أيضاً، عندما يفعل العكس؟ وأين ستكون عدالتُه

وحكمتُه إذا كان لديه سلطةٌ استبدادية ما، تحلُ، إعتباطياً، مكان التعقُل، وإذا كانت العدالةُ، وفق تعريف الطُغاة، تتألَّف ممَّا يَسرُّ الأكثر سلطةً؟ وإلى جانب ذلك، يبدو أن أيَّ فعلٍ إرادةٍ يفترض سبباً لما يُراد، وهذا السبب بالتأكيد، يجب أن يسبق الفعل. لذلك، فأنا أجد تلك التعابير لبعض الفلاسفة، غريبةً جداً. فهم يقولون إنَّ الحقائق السرمدية للميتافيزيقا والهندسة، وكذلك مبادىء الخير، والعدالة، والكمال، ليست سوى نتائج لإرادة الله. أمَّا بالنسبة إليَّ، فيبدو أن جميع هذه الحقائق تابعةٌ لَملَكة الفهم عنده، والتي لا تتوقف على إرادته ولا على ماهيته.

٣ـ في الردِّ على الذين يعتقدون أنّ الله كان بوسعه أن يصنع أشياء أفضل ممّا صنع.

لم أعد قادراً على الموافقة على رأي بعض الكتَّاب المحدثين الذي يؤكدون بجرأةٍ أنَّ ما صنعه الله ليس بأعلى درجات الكمال، وأنه كان بمقدوره أن يصنع أفضل ممَّا صنع. ويبدو لي أن نتائج هذا الرأي مُناقضةٌ تماماً لمجد الله. فكما أنَّ الأسوأ يمكن أن يتضمَّن أسباباً خيِّرة، كذلك فإنَّ أدنى الخير، يمكن أن يتضمَّن أسباباً سيِّئة. وأعتقد أن المرء يفعل فعلاً ناقصاً، إذا تصرَّف بكمالٍ أقلَّ ممَّا هو قادرٌ عليه. إنَّ إظهار أن المهندس المعماري كان بمقدروه أن يفعل أفضل ممَّا فعل، هو بايجاد خطأً في عمله. وعلاوة على ذلك، فإن هذا الرأي مناقضٌ للكتاب المقدس الذي يؤكد لنا خيريَّة عمل الله. ذلك أنه إذا كان الكمال المقارن كافياً، إذن، فمهما كانت الطريقة التي أنجز الله بها عمله، فسيكون دائماً خيراً، بالمقارنة مع ما هو أقلُّ خيراً، طالما أن هناك عدداً لا متناهياً من النقائص الممكنة، ولكنَّ شيئاً لا يكون محموداً، إذا أمكن مدحه بهذه الطريقة فقط.

وأعتقد أن عدداً كبيراً من المقاطع من الكتاب المقدس ومن الآباء القديسين، سنجدها مؤيِّدةً لموقفي، بينما لا نجد ما يؤيِّد مواقف هؤلاء المفكِّرين المحدثين. ورأيهم، على ما أعتقد، مجهولٌ لدى كتَّاب العصر القديم، وهو استنتاجٌ قائمٌ على المعرفة الضئيلة جداً التي لدينا عن التناغم العام للكون، وعن الأسباب المخفيَّة للفعل الالهي، ولذلك، وانطلاقاً من جهلنا، فنحن نخاطر ونقرر بتهورٍ أنَّ أشياء كثيرة، كان يمكن أن تُصنع بطريقةٍ أفضل.

ويُصرُّ هؤلاء المفكرون المحدثون على بعض الأمور الدقيقة الواهية، إذ إنهم يتخيلون أن لا شيء كاملاً لدرجةِ أنه لا يمكن أن يوجد شيءٌ أكثر كمالاً منه، وهذا خطأ. هم يعتقدون هكذا، بأنهم حرَّاس حرية الله. وكأن أعلى درجات الحريَّة، ليست الفعل الكامل، وفق ما يقتضيه العقلُ السيد. لذلك **فإنَّ الاعتقاد في أن الله يفعل في أيِّ شيء، من دون أن يكون هناك علةٌ لإرادته، حتى لو اعتبرنا أن هذا الفعل يبدو مستحيلاً، فإنَّ هذا الرأي لا يتناسب ومجد الله**. لنفترض على سبيل المثال، أن الله قد خُيِّر بين (أ) و (ب)، وأنه أخذ (أ) بدون أي علةٍ لتفضيلها على (ب). أقول إنَّ هذا الفعل من جهة الله، هو على الأقل ليس جديراً بالاطراء، لأن أي إطراءٍ يجب أن يكون مؤسَّساً على علةٍ، لزومها الشرطي ليس حاضراً هنا. وفي رأيي، فإنَّ الله لا يفعل أيَّ شيء لا يستحقُ أن يُمجَّد من أجله.

٤ ـ في أنَّ حبَّ الله يتطلَّب من جهتنا رضى كاملاً وقبولاً بما يفعلهُ.

إنَّ المعرفة العامة لهذه الحقيقة العظيمة، وهي أن الله يفعل دائماً بأكثر الطرق كمالاً، وعلى أفضل وجهٍ ممكنٍ نتمنَّاه، هي في رأيي أساسُ الحب الذي ندين به لله في كل الأشياء، لأنَّ مَنْ يحب، يسعى إلى تحقيق رضى نفسه في سعادة

الموضوع المحبوب أو في كماله، وفي كمال أفعاله. وأعتقد أنه من الصعب أن نحبَّ الله بحقٍ، عندما لا يكون المرء على استعداد ليتمنّى ما يرغب فيه الله، ويكون لديه القدرة على تغيير استعداده. وفي الواقع، فإنَّ أولئك الذين هم غيرُ راضين عمّا يفعله الله، يبدون لي أشخاصاً مستاءين، لا يختلف موقفهم كثيراً عن موقف الثائرين. لذلك فأنا أرى، وبناءً على هذه المبادىء، أنه لا يكفي أن نُرغم أنفسنا على الصبر، ليكون فعلُنا مطابقاً لحبِّ الله، بل يجب علينا أن نكون راضين بالفعل، عن كلِّ ما يُصيبنا بمقتضى إرادته. وأنا أقصد هذا الإذعان بالنظر إلى الماضي، أما بالنظر إلى المستقبل، فينبغي أن لا نكون مُطمئنِّين، ننتظر ونحن مكتوفي الأيدي، وبما يدعو إلى السخرية، ما سيفعله الله، طبقاً للسفسطائية التي كان القدماء يسمونها بالعقل الكسول. ومن الضروري أن نفعل طبقاً لإرادة الله المفترضة، بقدر ما نكون قادرين على الحكم عليها، وأن نحاول بكل قدراتنا المساهمة في الخير العام، وخاصةً في تجميل وتكميل ما يمسُّنا، أو ما هو قريبٌ منا، أو قُل ما هو في متناول أيدينا. فإذا أظهر المستقبلُ أن الله لم يرغب في أن تسلك نيتُنا الصادقة طريقها، فلا يترتَّب على ذلك أنه لم يرغب لنا في أن نفعل ما فعلناه، على العكس من ذلك، فما دام الله أفضل السادة جميعاً، فهو لا يطلب سوى حُسن النيَّات، وله علم الساعة، والمكان المناسب لإنجاح الخطط الخيِّرة.

٥ ـ في المبادىء التي يتألف منها الكمالُ الالهي، وفي أنَّ بساطة الوسائل تعادل ثراء النتائج.

يكفي، إذن، أن يكون لديك هذه الثقة بالله، وفي أنه فعل كل شيء على أفضل وجه، وأنَّ لا شيء بقادرٍ على إلحاق الأذية بأولئك الذين يحبونه. ولكن أن

تعرف بشكلٍ خاص، الأسباب التي حرَّكته إلى اختيار هذا النظام للكون، وإلى السماح بالخطيئة، وإلى توزيع نعمته المخلِّصة بطريقةٍ ما، فهذا أمرٌ يتخطى قدرة عقلٍ محدودٍ، وخاصة، إذا لم يستطع هذا العقل، أن ينال فرح رؤية الله. ومع ذلك، من الممكن تقديم بعض الملاحظات العامة التي تمسُّ وجهة سير العناية الالهية في التحكم بالأشياء...

٦ ـ كيف يُميل اللهُ نفوسنا من دون أن يحدِّد لها ضرورةً، وأنه لا يوجد أُسسٌ للتذمُّر، وأنه لا يجب علينا أن نسأل لِمَ أخطأ يهوذا، لأن هذا الفعل الحرّ مُتضمَّنٌ في مفهومه، والسؤال الوحيد هو لِمَ قُبِل يهوذا الخاطىء في الوجود، وفُضِّل على أشخاصٍ آخرين ممكنين، وفي النقص الأصلي، أو التحديد قبل السقوط، وفي الدرجات المختلفة للنعمة الالهية.

وبالنظر إلى فعل الله في الإرادة الانسانية، فيوجد عددٌ كبير من الاعتبارات المختلفة التي تحتاج إلى وقتٍ طويل لفحصها هنا. ومع ذلك، فإنَّ التالي هو ما يمكن قوله بشكلٍ عام: إنَّ الله في مساهمته في أفعالنا العادية، لا يتبع إلاَّ القوانين التي وضعها، أي أنه يحافظ على كياننا وينتجُهُ بصورةٍ مستمرة، بحيث تصلنا الأفكارُ بتلقائيةٍ، أو بحريةٍ، بحسب النظام الذي يحمله في ذاته، مفهومُ جوهرنا الفردي. ومن خلال هذا المفهوم، فإنَّ هذه الأفكار يمكن التنبوء بها منذ الأزل. فضلاً عن هذا، وبفضل القرار الذي اتخذهُ الله، بأنّ الإرادة سوف تبحث دائماً عن الخير الظاهر في بعض النواحي الخاصة (التي بالنظر إليها يكون لهذا الخير الظاهر دائماً، بعضُ الحقيقة في التعبير عن إرادة الله أو في تقليدها). والله، وبدون أن يضع ضرورةً لاختيارنا على الاطلاق، يحدِّد اختيارنا بذلك الذي يظهر أنه أفضل

الأشياء المرغوب فيها. وإذا تحدثنا بصورةٍ عامة، فإن إرادتنا المعارضة للضرورة، هي في حالةٍ من اللامبالاة، وهي قادرةٌ على الفعل بصورةٍ مغايرة، أو على تعليق فعلها بالكامل، وكلا الخيارين يبقى ممكناً. ولذلك، فعلى النفس أن تكون في مأمنٍ من المظاهر الخارجية، وأن تفكر بإرادةٍ ثابتة، وأن ترفض أن تفعل، أو أن تقرر في بعض الظروف، إلا بعد تفكيرٍ ناضج. ومن الصحيح والمؤكَّد منذ الأزل، أن بعض النفوس لن تستخدم قدرتها في بعض المناسبات.

ولكن مَنْ يستطيع أن يفعل أكثر ممَّا فعله الله، وهل يمكن لهذه النفس أن تتذمَّر من أي شيء، إلاّ من ذاتها؟ لأن جميع هذه التذمُّرات بعد الفعل، هي جائرةٌ، بمقدار ما كانت جائرةً قبل الفعل. فهل سيكون لهذه النفس الحقُّ، قبل ارتكابها الخطيئة بقليلٍ، أن تتذمَّر من الله، وكأنه قدَّر عليها الخطيئة؟ وما دامت تقديرات الله في هذه المسائل هي من الأمور التي لا يمكن التنبؤ بها، فكيف يمكن للنفس أن تعلم أن الخطيئة مقدَّرةٌ عليها، إنْ لم تكن قد ارتكبت الخطيئة بالفعل؟ إنها ببساطةٍ مسألةُ أن نريد أو لا نريد، والله لا يستطيع أن يضع ظروفاً أكثر سهولة أو أكثر عدلاً. وهكذا فجميع القضاة، وبدون السؤال عن الأسباب التي جعلت إنساناً ما، ميَّالاً لأن يكون لديه إرادةٌ شرِّيرة، يعتبرون فقط مدى سوء تلك الإرادة. ولكن، يمكن أن تعترض، إذ ربما مقدَّر لي منذ الأزل أنني سوف أرتكب خطيئةً. جِدْ جوابك بنفسك. ربما لا يكون هذا صحيحاً. الآن إذن، إفعلوا بمقتضى واجبكم ومعرفتكم، دون أن تسألوا عمَّا لا يمكنكم معرفته، والذي ليس لديكم عنه أي بصيص ضوء. ولكن البعض سوف يعترض، من أين لنا إذن، أن هذا الانسان سوف يأثم بكل تأكيد؟ الجواب سهل، إنه بغير هذا لن يكون إنساناً. فالله يتوقَّع منذ الأزل أنه سيكون هناك يهوذا ما، وفي هذا المفهوم أو الفكرة التي لله عنه، يكون متضمناً هذا الفعل المستقبلي الحرّ. السؤال الوحيد

المتبقّي إذن، هو لماذا يوجد بالفعل يهوذا هذا، الخائن الذي هو ممكنٌ فقط، بسبب فكرة الله؟ عن هذا السؤال، لا يمكننا أن نتوقع إجابةً هنا على الأرض، باستثناء القول بشكل عام، إنه وُجد لأنَّ الله قد وجد أنه من الخير أن يُوجَدَ، على الرغم من الإثم الذي توقعَّهُ منه. هذا الشرُّ سيكون أكثر من شيء مرجَّح، لأن الله سوف يشتقُّ منه خيراً أكبر، وسوف يثبت أخيراً أن هذه السلسلة من الأحداث والتي تتضمَّن وجود هذا الآثم، هي الأكثر كمالاً من بين كل سلاسل الأحداث الممكنة. ولكن لا يمكننا أن نعطي تفسيراً في كل حالة، لروعة تنظيم هذا الاختيار، طالما أننا مقيمون على الأرض.

يكفي أن نعرف هذه الميزة من دون أن نفهمها. فها هنا يجب أن نعترف بالعمق اللامتناهي للحكمة الالهية، ومن دون ترددٍ عند تفصيلٍ يستلزم عدداً لا متناهياً من الاعتبارات. ومع ذلك، **فمن الواضح أن الله ليس سبب الشرّ. ذلك، أنه ليس فقط بعد خسارة البشر لبراءتهم، تملَّكت الخطيئةُ الأصليةُ النفوسَ، بل حتى قبل ذلك، فقد كان هناك حدٌّ أو نقيصةٌ أصليَّة في طبيعة كل المخلوقات، والتي جعلتهم قابلين للخطيئة وقادرين على السقوط فيها.** وهكذا، لم يعُد يوجد صعوبةٌ في النظرة اللاهوتية لتاريخ الانسان، أكثر ممَّا يوجد في النظرات الأخرى للخطيئة. وإلى ذلك يبدو لي أيضاً، أنه يمكن الرجوع إلى رأي القديس أوغسطين، وغيره من الكتَّاب: إنَّ أصل الشرّ يوجد في السلبية، أي في نقص المخلوقات وتحديدهم، والتي يعالجها الله بنعمته الالهية، بواسطة أيِّ درجةٍ من الكمال يحلو له أن يعطيهم إيَّاها. ولهذه النعمة الالهية، سواء أكانت عادية أو خارقة للعادة، درجاتُها ومعاييرها. إنها دائماً نعمةٌ فعّالة في ذاتها، لتنتج تأثيراً مناسباً، وهي فضلاً عن هذا، كافيةٌ دائماً، ليس لحماية المرء من الإثم فقط، بل أيضاً لتوفير خلاصه، شرط أن يسهم الانسانُ، بما هو في نفسه. إلاّ أنها ليست دائماً سلطةً كافيةً لقهر الميل، لأنها

إنْ فعلتْ ذلك، لن تعود محدَّدةً بأي طريقةٍ، وهذا السمو على التحديدات مُدَّخرٌ لتلك النعمة الفريدة التي هي فعّالة بصورةٍ مطلقة. هذه النعمة هي دائماً منتصرةٌ، سواء عبر نفسها، أو عبر اتفاق الظروف.

٧ ـ في بواعث الانتخاب، وفي الايمان المتوقّع والقضاء المطلق، وفي أنَّ كل شيء يعود إلى السؤال، لِمَ اختار الله وقرَّر السماح بوجود هذا الشخص الممكن، والذي تتضمَّن فكرتُه هذه السلسلة من الأفعال الحرَّة ومن مِنَح النعم الالهية الحرّة. ما من شأنه أن يضع نهايةً لكل الصعوبات.

وأخيراً، إن نعمة الله غيرُ متحيِّزةٍ بالتمام، وليس لدى المخلوقات أيُّ حقٍ بالمطالبة بها. فكما أنه لا يكفي لتفسير اختيار الله في توزيعه هذه النعمة، الرجوعُ إلى تبصُّرٍ مسبقٍ، مطلق أو شرطي لأعمال البشر المستقبلية، فكذلك، فإنه من الخطأ أيضاً أن نتخيَّل قرارته مطلقةً، بدون أيِّ باعثٍ معقول. صحيح جداً، فيما يتعلق بالايمان المتوقع والأعمال الخيِّرة المتوقعة، أن الله لم ينتخب إلاّ أولئك الذين تنبّأ بايمانهم ومحبتهم، إلاّ أن نفس السؤال يظهر مجدداً وهو: لِمَ يعطي اللهُ البعضَ نعمةَ الايمان أو الأعمال الحسنة، من دون البعض الآخر؟ وفيما يخصُّ القدرة الالهية على التوقُّع، فهي ليست توقُّع الايمان والأعمال الحسنة فحسب، بل أيضاً مادتها واستعدادها، أو ذلك الذي يساهم الانسانُ من جهته فيها (ما دام يوجد حقّاً تنوعٌ من جهة البشر، كما من جهة النعمة الالهية، ورغم أن الانسان بحاجةٍ إلى أن يُستثار للخير، ويحتاج إلى أن يُصبح مهتدياً، ومع ذلك يفعل وفق طبعه). وبالنظر إلى قدرته على التوقع، فهناك كثيرون يقولون إنّ الله ـ الذي يعرف ما سيفعله إنسانٌ ما بدون النعمة الالهية، أي بدون مساعدة الله الخارقة للعادة، أو الذي يعرف

على الأقل ما ستكون عليه المساهمة الانسانية ـ يقرر إعطاء النعمة لأولئك الذين تكون استعداداتهم الطبيعية هي الأفضل، أو الأقل نقصاناً وشرّاً. لكن إذا حصل هذا، عندها، فإنَّ الاستعدادات الطبيعية، مهما تكن حسنةً، ستكون كأنها هِباتٌ من النعمة الالهية، ما دام الله قد أعطى ميزاتٍ لبعضها على حساب البعض الآخر. وكذلك، ما دام يعرف جيداً أن هذه الميزات الطبيعية التي أعطاها، سوف تصلح كبواعث لنعمته أو لمساعدته الخارقة للعادة، ألن يكون كلُّ شيء راجعاً إلى رحمته؟

لذلك أعتقد أنه طالما أننا لا نعرف إلى أيِّ مدى، وعلى أيِّ وجهٍ، ينظر الله إلى الاستعدادات الطبيعية في توزيع نعمته، سيكون من الأسلم والأصح أن نقول، طبقاً لمبادئنا، وكما لاحظتُ من قبل، إنَّ الحاجة ضرورية ليكون بين الكائنات الممكنة شخصُ بولس أو يوحنا، والذي يتضمَّن مفهومُه أو فكرتُه كلَّ تلك السلسلة الخاصة من تجلِّيات النعمة العادية والخارقة للعادة، وكلَّ باقي الأحداث والظروف المصاحبة لها، وقد شاء الله أن يختاره من بين عددٍ لا متناه من أشخاص آخرين ممكنين أيضاً، للوجود الفعلي. وعندما قلنا ذلك، يبدو أنه لم يبقَ شيءٌ نسأل عنه، وكلُّ الصعوبات تتبخَّر. إذ فيما يخصُّ هذه المسالة العظيمة والأساسية: لماذا شاء الله أن يختاره من بين عددٍ كبيرٍ جداً من أشخاص ممكنين، فإنه حقّاً من غير المعقول أن نطلب أكثر من الأسباب العامة التي أعطيناها. فإنَّ الأسباب في تفاصيلها تتجاوز إدراكنا. وهكذا، عِوضاً عن المطالبة بقضاءٍ مطلقٍ غير معقول كونه بلا علَّة، وعوضاً عن المطالبة بأسبابٍ لا تُوفَّق في حلِّ الصعوبات، وهي بدورها تحتاج بنفسها إلى أسباب، سيكون من الأفضل أن نقول مع القديس بولس، إنه يوجد لاختيار الله، بعضُ الأسباب العظيمة للحكمة والتطابق اللذين يتبعهما، وهذه الأسباب لا يعرفها الفانون، وهي مؤسَّسةٌ على النظام العام، الذي

غايته أعظمُ كمالٍ للعالم. هذا هو المقصود عندما يتمُّ الحديث عن بواعث مجد الله، وعن تجلِّي عدالته، وأيضاً عندما يتكلم الناس عن رحمته وكماله بصورةٍ عامة. ذلك الاتساع الشاسع للثروة، هو باختصار، الذي جعل روحَ القديس بولس نفسه، تهتزُّ بشدة.

GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ (1646-1716)

Discourse on Metaphysics

I - Concerning the divine perfection and that God does everything in the most desirable way.

The conception of God which is the most common and the most full of meaning is expressed well enough in the words: God is an absolutely perfect being. The implications, however, of these words fail to receive sufficient consideration. For instance, there are many different kinds of perfection, all of which God possesses, and each one of them pertains to him in the highest degree.

We must also know what perfection is. One thing which can surely be affirmed about it is that those forms or natures which are not susceptible of it to the highest degree, say the nature of numbers or of figures, do not permit of perfection. This is because the number which is the greatest of all (that is, the sum of all the numbers), and likewise the greatest of all figures, imply contradictions. The greatest knowledge, however, and omnipotence contain no impossibility. Consequently power and knowledge do admit of perfection, and in so far as they pertain to God they have no limits.

Whence it follows that God who possesses supreme and infinite wisdom acts in the most perfect manner not only metaphysically, but also from the moral standpoint. And with respect to ourselves it can be said that the more we are enlightened and informed in regard to the works of God the more will we be disposed to find them excellent and conforming entirely to that which we might desire.

II - Against those who hold that there is in the works of God no goodness, or that the principles of goodness and beauty are arbitrary.

Therefore I am far removed from the opinion of those who maintain that there are no principles of goodness or perfection in the nature of things, or in the ideas which God has about them, and who say that the works of God are good only through the formal reason that God has made them. If this position were true, God, knowing that he is the author of things, would not have to regard them afterwards and find them good, as the Holy Scripture witnesses. Such anthropological expressions are used only to let us know that excellence is recognized in regarding the works themselves, even if we do not consider their evident dependence on their author. This is confirmed by the fact that it is in reflecting upon the works that we are able to discover the one who wrought. They must therefore bear in themselves his character. I confess that the contrary opinion seems to me extremely dangerous and closely approaches that of recent innovators who hold that the beauty of the universe and the goodness which we attribute to the works of God are chimeras of human beings who think of God in human

terms. In saying, therefore, that things are not good according to any standard of goodness, but simply by the will of God, it seems to me that one destroys, without realizing it, all the love of God and all his glory; for why praise him for what he has done, if he would be equally praiseworthy in doing the contrary? Where will be his justice and his wisdom if he has only a certain despotic power, if arbitrary will takes the place of reasonableness, and if in accord with the definition of tyrants, justice consists in that which is pleasing to the most powerful? Besides it seems that every act of willing supposes some reason for the willing and this reason, of course, must precede the act. This is why, accordingly, I find so strange those expressions of certain philosophers who say that the eternal truths of metaphysics and Geometry, and consequently the principles of goodness, of justice, and of perfection, are effects only of the will of God. To me it seems that all these follow from his understanding, which does not depend upon his will any more than does his essence.

III. Against those who think that God might have made things better than he has.

No more am I able to approve of the opinion of certain modern writers who boldly maintain that, that which God has made is not perfect in the highest degree, and that he might have done better. It seems to me that the consequences of such an opinion are wholly inconsistent with the glory of God. just as the worse have good reasons, so the less good may have bad reasons. I think that one acts imperfectly if he acts with less perfection than he is capable of. To show that an architect could have done better

is to find fault with his work. Furthermore this opinion is contrary to the Holy Scriptures when they assure us of the goodness of God's work. For if comparative perfection were sufficient, then in whatever way God had accomplished his work, since there is an infinitude of possible imperfections, it would always have been good in comparison with the less perfect; but a thing is little praiseworthy when it can be praised only in this way.

I believe that a great many passages from the divine writings and from the holy fathers will be found favoring my position, while hardly any will be found in favor of that of these modern thinkers. Their opinion is, in my judgment, unknown to the writers of antiquity and is a deduction based upon the too slight acquaintance which we have with the general harmony of the universe and with the hidden reasons for God's conduct. In our ignorance, therefore, we are tempted to decide audaciously that many thing might have been done better.

These modern thinkers insist upon certain hardly tenable subtleties, for they imagine that nothing is so perfect that there might not have been something more perfect. This is an error. They think, indeed, that they are thus safeguarding the liberty of God. As if it were not the highest liberty to act in perfection according to the sovereign reason. For **to think that God acts in anything without having any reason for his willing, even if we overlook the fact that such action seems impossible, is an opinion which conforms little to God's glory**. For example, let us suppose that God chooses between A and B, and that he takes A without any reason for preferring it to B. I say that this action on the part of God is at least not praiseworthy, for all praise ought to be founded upon reason which exhypothesi is not present here. My opinion is that God does nothing for which he does not deserve to be glorified.

IV. That love for God demands on our part complete satisfaction with and acquiescence in that which he has done.

The general knowledge of this great truth that God acts always in the most perfect and most desirable manner possible, is in my opinion the basis of the love which we owe to God in all things; for he who loves seeks his satisfaction in the felicity or perfection of the object loved and in the perfection of his actions. I believe that it is difficult to love God truly when one, having the power to change his disposition, is not disposed to wish for that which God desires. In fact those who are not satisfied with what God does seem to me like dissatisfied subjects whose attitude is not very different from that of rebels. I hold therefore, that on these principles, to act conformably to the love of God it is not sufficient to force oneself to be patient, we must be really satisfied with all that comes to us according to his will. I mean this acquiescence in regard to the past; for as regards the future one should not be a quietist with the arms folded, open to ridicule awaiting that which God will do; according to the sophism which the ancients called λÓYOv áεpYOv, the lazy reason. It is necessary to act conformably to the presumptive will of God as far as we are able to judge of it, trying with all our might to contribute to the general welfare and particularly to the ornamentation and the perfection of that which touches us, or of that which is nigh and so to speak at our hand. For if the future shall perhaps show that God has not wished our good intention to have its way, it does not follow that he has not wished us to act as we have; on the contrary, since he is the best of all masters, he ever demands only the right intentions, and it is for him to know the hour and the proper place to let good designs succeed.

V. In what the principles of the divine perfection consist, and that the simplicity of the means counterbalances the richness of the effects.

It is sufficient therefore to have this confidence in God, that he has done everything for the best and that nothing will be able to injure those who love him. To know in particular, however, the reasons which have moved him to choose this order of the universe, to permit sin, to dispense his salutary grace in a certain manner, - this passes the capacity of a finite mind, above all when such a mind has not come into the joy of the vision of God. Yet it is possible to make some general remarks touching the course of providence in the government of thing...

XXX. How God inclines our souls without necessitating them; that there are no grounds for complaint; that we must not ask why judas sinned because this free act is contained in his concept, the only question being why Judas the sinner is admitted to existence, preferably to other possible persons; concerning the original imperfection or limitation before the fall and concerning the different degrees of grace.

Regarding the action of God upon the human will there are many quite different considerations which it would take too long to investigate here. Nevertheless the following is what can be said in general: God in co-operating with ordinary actions only follows the laws which he has established, that is to say, he continually preserves and produces our being so that the ideas come to us

spontaneously or with freedom in that order which the concept of our individual substance carries with itself. In this concept they can be foreseen for all eternity. Furthermore, By virtue of the decree which God has made that the will shall always seek the apparent good in certain particular respects (in regard to which this apparent good always has in it something of reality expressing or imitating God's will), he, without at all necessitating our choice, determines it by that which appears most desirable. For absolutely speaking, our will as contrasted with necessity, is in a state of indifference, being able to act otherwise, or wholly to suspend its action, either alternative being and remaining possible. It therefore devolves upon the soul to be on guard against appearances, by means of a firm will, to reflect and to refuse to act or decide in certain circumstances, except after mature deliberation. It is, however, true and has been assured from all eternity that certain souls will not employ their power upon certain occasions.

But who could do more than God has done, and can such a soul complain of anything except itself? All these complaints after the deed are unjust, inasmuch as they would have been unjust before the deed. Would this soul a little before committing the sin have had the right to complain of God as though he had determined the sin? Since the determinations of God in these matters cannot be foreseen, how would the soul know that it was preordained to sin unless it had already committed the sin? It is merely a question of wishing to or not wishing to, and God could not have set an easier or juster condition. Therefore all judges without asking the reasons which have disposed a man to have an evil will, consider only how far this will is wrong. But, you object, perhaps it is ordained from all eternity that I will sin. Find your own answer. Perhaps it has not been. Now then, without asking for what you are

unable to know and in regard to which you can have no light, act according to your duty and your knowledge. But, some one will object; whence comes it then that this man will assuredly do this sin? The reply is easy. It is that otherwise he would not be a man. For God foresees from all time that there will be a certain Judas, and in the concept or idea of him which God has, is contained this future free act. The only question, therefore, which remains is why this certain Judas, the betrayer who is possible only because of the idea of God, actually exists? To this question, however, we can expect no answer here on earth excepting to say in general that **it is because God has found it good that he should exist notwithstanding that sin which he foresaw**. This evil will be more than overbalanced. God will derive a greater good from it, and it will finally turn out that this series of events in which is included the existence of this sinner, is the most perfect among all the possible series of events. An explanation in every case of the admirable economy of this choice cannot be given while we are sojourners on earth.

It is enough to know the excellence without understanding it. It is here that must be recognized altitudinem divitiarum, the unfathomable depth of the divine wisdom, without hesitating at a detail which involves an infinite number of considerations. **It is clear, however, that God is not the cause of ill. For not only after the loss of innocence by men, has original sin possessed the soul, but even before that there was an original limitation or imperfection in the very nature of all creatures, which rendered them open to sin and able to fall.** There is, therefore, no more difficulty in the supralapsarian view than there is in the other views of sin. To this also, it seems to me can be reduced the opinion of Saint Augustine and of other authors: that the root

of evil is in the negativity, that is to say, in the lack or limitation of creatures which God graciously remedies by whatever degree of perfection it pleases him to give. This grace of God, whether ordinary or extraordinary has its degrees and its measures. It is always efficacious in itself to produce a certain proportionate effect and furthermore it is always sufficient not only to keep one from sin but even to effect his salvation, provided that the man co-operates with that which is in him. It has not always, however, sufficient power to overcome the inclination, for, if it did, it would no longer be limited in any way, and this superiority to limitations is reserved to that unique grace which is absolutely efficacious. This grace is always victorious whether through its own self or through the congruity of circumstances.

XXXI. Concerning the motives of election; concerning faith foreseen and the absolute decree and that it all reduces to the question why God has chosen and resolved to admit to existence just such a possible person, whose concept includes just such a sequence of free acts and of free gifts of grace. This at once puts an end to all difficulties.

Finally, the grace of God is wholly unprejudiced and creatures have no claim upon it. Just as it is not sufficient in accounting for God's choice in his dispensations of grace to refer to his absolute or conditional prevision of men's future actions, so it is also wrong to imagine his decrees as absolute with no reasonable motive. As concerns foreseen faith and good works, it is very true that God has elected none but those whose faith and charity he foresees. The same question, however, arises again

as to: why God gives to some rather than to others the grace of faith or of good works? As concerns God's ability to foresee not only the faith and good deeds, but also their material and predisposition, or that which a man on his part contributes to them (since there are as truly diversities on the part of men as on the part of grace, and a man although he needs to be aroused to good and needs to become converted, yet acts in accordance with his temperament), - as regards his ability to foresee there are many who say that God - knowing what a particular man will do without grace, that is without his extraordinary assistance, or knowing at least what will be the human contribution - resolves to give grace to those whose natural dispositions are the best, or at any rate are the least imperfect and evil. But if this were the case then the natural dispositions in so far as they were good would be like gifts of grace since God would have given advantages to some over others; and therefore, since he would well know that the natural advantages which he had given would serve as motives for his grace or for his extraordinary assistance, would not everything be reduced to his mercy?

I think, therefore, that since we do not know how much and in what way god regards natural dispositions in the dispensations of his grace, it would be safest and most exact to say, in accordance with our principles and as I have already remarked, that there must needs be among possible beings the person Peter or John whose concept or idea contains all that particular sequence of ordinary and extraordinary manifestations of grace together with the rest of the accompanying events and circumstances, and that it has pleased God to choose him among an infinite number of persons equally possible for actual existence. When we have said this there seems nothing left to ask, and all difficulties vanish. for in

regard to that great and ultimate question why it has pleased God to choose him among so great a number of possible persons, it is surely unreasonable to demand more than the general reasons which we have given. The reasons in detail surpass our ken. Therefore, instead of postulating an absolute decree, which being without reason would be unreasonable, and instead of postulating reasons which do not succeed in solving the difficulties and in turn have need themselves of reasons, it will be best to say with St. Paul that there are for God's choice certain great reasons of wisdom and congruity which he follows, which reasons, however, are unknown to mortals and are founded upon the general order, whose goal is the greatest perfection of the world. This is what is meant when the motives of God's glory and of the manifestation of his justice are spoken of, as well as when men speak of his mercy, and his perfection in general; that immense vastness of wealth, in fine, which the soul of the same St. Paul was so thrilled.

الفصل الثامن

"إنَّ كلَّ خيرات الحياة مجتمعةً لا تجعل الانسان سعيداً جداً، ولكن كل الشرور مجتمعةً تجعل الانسان شقياً حقاً، بل وأيٌّ واحدةٍ من هذه الشرور تقريباً، (وَمَنْ ذا الذي يستطيع الافلات منها جميعاً)، بل كثيراً ما يكون غيابُ خيرٍ واحدٍ (ومَنْ ذا الذي يستطيع أن يملكها جميعاً) كافياً لجعل الحياة غير جديرة بأن تُختار"

ديفيد هيوم

ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦)

محاورات في الدين الطبيعي*

الفصل العاشر

ـ أجاب دميان: إنَّ رأيي هو الإقرار أنَّ كلَّ إنسانٍ يشعر على نحوٍ ما، بحقيقة الدين في صدره، وهو منقادٌ، عن وعي ببلاهته وببؤسه، أكثر منه عن أيِّ إستدلالٍ، إلى البحث عن الحماية من ذلك الكائن الذي عليه يعتمد هو وكلُّ الطبيعة. إنَّ أفضل مشاهد الحياة لهي مقلقةٌ جداً ومضجرةٌ جداً، حتى أنَّ الغيب لا يزال موضوعَ كل آمالنا ومخاوفنا. ونحن ننظر إلى الأمام باستمرارٍ، ونسعى كي نسترضي بالصلوات والعبادة والتضحية، تلك القوى المجهولة، التي نجد بالتجربة، أنها قادرةٌ جداً على إيذائنا والاستبداد بنا. يا لنا من مخلوقاتٍ بائسة! أيُّ ملجأ لنا وسط شرور الحياة التي لا تُحصى، ألم يوحِ لنا الدينُ ببعض طرق التكفير، وتهدئة تلك الأهوال التي تزعرنا وتعذِّبنا باستمرار.

ـ قال فيلون: أنا حقاً مقتنعٌ بأن أفضل منهج، بل والمنهج الوحيد لاقناع كلِّ إنسانٍ بمعنى لائقٍ للدين، هو بتصويراتٍ صحيحة لشقاء الناس وشرِّهم.

---

* نُشر هذا الكتاب عام ١٧٧٩.

ولتلك الغاية، فإن المطلوب هو موهبةُ فصاحةٍ وخيالٍ قوي، أكثرُ من موهبة استدلالٍ وحجة. إذ هل من الضروري البرهنة على ما يشعر به كلُّ واحدٍ في نفسه؟ من الضروري فقط أن نجعل أنفسنا تشعر به، إن أمكن، شعوراً أكثر حميميةً وحساسية.

ـ أجاب دميان: إنَّ الناس مقتنعون كفايةً بهذه الحقيقة العظيمة والمحزنة. إنَّ بلايا الحياة وشقاء الانسان، والمفاسد العامة لطبيعتنا، والاستمتاع غير المشبع باللذات، من ثرواتٍ وجاه، إنَّ هذه العبارات قد أضحت تقريباً مضرب المثل في كل اللغات. ومَنْ ذا الذي يستطيع أن يشكَّ فيما يصرِّح به جميعُ الناس، من شعورهم وتجربتهم المباشرة؟

ـ قال فيلون: في هذه النقطة يتفق المتعلِّمون إتفاقاً تاماً مع السوقيين. وفي جميع الآداب، من مقدَّسة ودنيوية، فقد تمَّ الالحاح على موضوع البؤس الانساني، بأفجع فصاحةٍ يمكن للأسى والحزن أن يوحيا بها. والشعراء الذين يتحدثون انطلاقاً من شعورٍ، لا عن مذهبٍ، والذين لشهادتهم بالتالي سلطةٌ أكبر، قد أفاضوا في صورٍ من هذا النوع. ومن «هوميروس» إلى الشاعر «د. يونج»، فإنَّ هذه المجموعة الملهمة كلها، كانت دائماً تشعر، بأنه لا يوجد تصوُّرٌ آخر للأشياء، يلاءم شعور كل فردٍ وملاحظته.

ـ أجاب دميان: أما فيما يتعلق بالثقاة، فلا حاجة لك إلى البحث عنهم. انظر حولك إلى مكتبة «كليانتش» هذه. سأغامر وأؤكد أنه، باستثناء المؤلِّفين في العلوم الخاصة، مثل الكيمياء وعلم النبات، والذين ليس لديهم الفرصة لمعالجة الحياة الانسانية، يندر وجودُ واحدٍ من أولئك الكتّاب الذين لا حصر لهم، لم ينتزع الاحساسُ بالشقاء الانساني، في هذه الفقرة أو تلك من كتابه، شكوى منه، واعترافاً به. وعلى الأقل، لقد كانت الظروف بالكامل في ذلك الجانب، ولا يوجد

مؤلَّفٌ على ما يمكنني التذكُّر، كان من التهور، بحيث ينكرها.

ـ قال فيلون: يجب أن تعذرني، فقد أنكرها لايبنتز، وربما كان أولَّ مَنْ غامر بمثل هذا الرأي الذي هو في غاية الجرأة والمفارقة. وكان، على الأقل، أولَّ مَنْ جعله جوهرياً في مذهبه الفلسفي.

ـ ردّ دميان: وبكونه الأول، ألم يكن يشعر بخطئه؟ إذ هل هذا موضوعٌ يستطيع الفلاسفة من خلاله أن يطلبوا القيام باكتشافات، ولا سيما في هذا العصر المتأخر؟ وهل يستطيع أيُّ انسانٍ أن يأمل بانكارٍ بسيط (إذ إنَّ هذا الموضوع نادراً ما يسمح باستدلال) أن يتغلَّب على شهادة البشرية الموَّحدة، والقائمة على الاحساس والوعي؟

وأضاف دميان، ولماذا على الانسان الادِّعاء بأنه مُستثنى من مجموعة الحيوانات الأخرى كلها؟ إنَّ كل الأرض، صدِّقني يا فيلون، ملعونةٌ وملوَّثة. وثمة حربٌ دائمة ومتَّقدة بين جميع المخلوقات الحيَّة. فالضرورة والجوع والحاجة تثير القوي والشجاع. والخوف والقلق والرعب تزعزع الضعيف والعاجز. وإنَّ أول دخولٍ إلى الحياة يثير القلق لدى المولود الجديد وأهله التعساء. فالضعف والعجز والألم يلازم كل مرحلةٍ من مراحل تلك الحياة، التي تنتهي أخيراً، في الكرب والرعب.

ـ قال فيلون: لاحظ أيضاً حيل الطبيعة الفضولية، لتنغيص حياة كل كائنٍ حي. فالأقوياء يفترسون الضعفاء، ويُبقونهم في رعبٍ وقلقٍ مستمرين. والضعفاء أيضاً بدورهم، كثيراً ما يفترسون الأقوياء، فيثيرونهم ويزعجونهم دون توقف. انظر إلى ذلك الجنس الذي لا حصر له من الحشرات، والتي إمَّا تتناسل على جسم كل حيوان، أو تحوم حوله، وتغرز فيه إبرها. ولهذه الحشرات حشراتٌ أخرى أكثر ضآلةٍ منها، تعذبها. وهكذا، فمن كل جانب، من أمام ومن خلف، من فوق

ومن تحت، فإنَّ كل حيوان محاطٌ بالأعداء الذين يبحثون على الدوام، عن شقائه وتدميره.

ـ قال دميان: يبدو أنَّ الانسان وحده، هو الإستثناء لهذا القانون، إذ باتحاده في المجتمع، يستطيع بسهولةٍ أن يسود الأُسود والنُمور والدببة، والذين تُمكِّنهم بالطبع قوتُهم ورشاقتُهم العظيمة من افتراسه.

ـ صرخ فيلون: على العكس، فها هنا بشكلٍ خاص، يظهر بجلاء اتساق قواعد الطبيعة وتساويها. من الحق أن الانسان يستطيع بالاتحاد أن يتغلَّب على جميع أعدائه الحقيقيين، وأن يصبح سيِّد الخليقة الحيوانية كلها. ولكن ألا يولِّد الانسانُ لنفسه مباشرةً، حيواناتٍ متخيَّلةٍ، شياطين من أوهامه، التي تلازمه بالأهوال الخرافية، وتقضي على كل استمتاعٍ بالحياة؟ فلذَّته كما يتخيلها تصبح جريمةً في أعينهم، وغذاؤه وراحته تثيران فيهم الريبة والاستياء، ونومه وأحلامه تهيئان له مواداً جديدة للخوف المصحوب بالقلق، وحتى الموت، وهو ملاذه من كل شرٍ آخر، لا يمثِّل إلاَّ الفزع من الويلات التي لا نهاية لها، والتي لا تُعدُّ ولا تُحصى. إنّ الذئب ليس أكثر ازعاجاً للقطيع الجبان، من إزعاج الخرافة لصدر الفانين البؤساء، المصحوب بالقلق.

ثم انظر يا دميان إلى هذا المجتمع بعينه، الذي نتغلَّب فيه على تلك الحيوانات البريَّة الذين هم أعداؤنا الطبيعيون، أيُّ نوعٍ جديدٍ من الأعداء لا يُحدثه لنا؟ وأيُّ ويلٍ وشقاءٍ لا يُسبِّبهُ؟ إن الانسان هو أعظمُ عدوٍ للانسان. فبالاستبداد والظلم والاحتقار والازدراء والعنف والتحريض على الفتنة والحرب والافتراء والخيانة والخداع، بهذه جميعاً يعذِّب الناسُ بعضهم البعض تعذيباً متبادلاً. وسُرعان ما يحلُّون ذلك المجتمعَ الذي كوَّنوه، ما لم يفزعوا من شرورٍ أعظم، لا بدّ وأن تلازم انفصالهم.

ـ قال دميان: ولكن، ورغم هذه الاهانات الخارجية من الحيوانات، من البشر، من جميع العناصر، التي تعتدي علينا، وتكوِّن لائحةً مُرعبةً من الويلات، إلاّ أنها لا شيء إذا ما قورنت بتلك التي تنشأ داخل نفوسنا، من اعتلال مزاجِ عقلنا وجسمنا. وكم منها يرقد تحت التعذيب البطيء للأمراض؟

وتابع دميان: إنَّ اضطرابات الذهن، وإن تكن أكثر خفاءً، إلا أنها ربما ليست أقلَّ كآبةً وازعاجاً: الندم والخجل والقلق والغضب وخيبة الأمل والكرب والخوف والكآبة واليأس، ومَنْ ذا الذي مرَّ بالحياة دون غاراتٍ قاسية من هذه المعذِّبات؟ وكم ندر شعورُه بأحاسيس أفضل؟ إن الكدح والفقر المقوتين جداً من الجميع، هما النصيبُ المؤكَّد لأكبر عددٍ، وأولئك القلَّة من الأشخاص المحظوظين الذين يتمتعون بالطمأنينة والثروة، لا يبلغون أبداً الرضى أو السعادة الحقيقية. إنَّ كلَّ خيرات الحياة مجتمعةً لا تجعل الانسان سعيداً جداً، ولكن كل الشرور مجتمعةً تجعل الانسان شقياً حقاً، بل وأيُّ واحدةٍ من هذه الشرور تقريباً، (وَمَنْ ذا الذي يستطيع الافلات منها جميعاً)، بل كثيراً ما يكون غيابُ خيرٍ واحدٍ (ومَنْ ذا الذي يستطيع أن يملكها جميعاً) كافياً لجعل الحياة غير جديرة بأن تُختار.

إذا هبط غريبٌ فجأةً إلى هذا العالم، فسوف أُريه نموذجاً عن شرور الحياة: مستشفى مملوءةً بالأمراض، وسجناً مكتظاً بالمجرمين والمدينين، وميدان معركةٍ تناثرت عليه الجثث، أسطولاً بحرياً يتخبَّط في المحيط، وأمةً مهانةً تحت وطأة الاستبداد والمجاعة أو الوباء. إلى أين ينبغي أن أقوده لأدير له الجانب المرح من الحياة، ولأعطيه فكرةً عن ملذَّاتها؟ إلى حفلةٍ راقصة، إلى الأوبرا، إلى بلاط الملك؟ سوف يعتقد بحقٍ أنني كنتُ أعرض عليه فقط، ألواناً من الكرب والحزن؟

ـ فقال فيلون: لا مهرب من هذه الأمثلة المؤثِّرة، ولكن مع العذر، لا تزال تفاقم الاتهام وأنا أسأل: لِمَ كان يشكو كلُّ الناس باستمرارٍ، وفي كل العصور، من

شقاء الحياة؟ قد يقول أحدهم: إنْ لا حقَّ لهم، فهذه الشكاوى تنجم فقط من موقفهم الساخط والمتذمِّر والقلق: وأنني أُجيب: هل من الممكن أن يكون هناك أساسٌ للشقاء أكثر يقينيةً من هذا المزاج التعِس؟

ويقول خصمي: إذا كانوا حقاً أشقياء كما يدّعون، فلماذا يبقون على قيد الحياة؟

غير راضين بالحياة   وخائفون من الموت

وأنا أقول هذه هي السلسلة الخفيَّة التي تقيِّدنا. نحن مرعبون، ولسنا راضين عن ديمومة وجودنا.

وقد يصرُّ على أنه مجرد ترفٍ باطل ذلك الذي تنعم به قلَّةٌ من النفوس، والتي نشرت هذه الشكاوي بين الجنس البشري بأسره... وأنا اسأل: ما هو هذا الترف الذي تلومونه؟ هل هو شيء آخر غير شعورٍ أعظم بكلِّ ملذات الحياة وآلامها؟ وإذا كان الانسان ذو المزاج المرهف والمهذَّب، وهو الأكثر إمتلاءً بالحياة من سائر الناس في العالم، ليس إلاَّ الأكثر شقاء، فأيّ حُكمٍ يجب علينا أن نكوِّنه عن الحياة بوجه عام؟

ويقول خصمنا: دَعْ الناس يبقون في رُقادٍ، وسوف يطمئنون. إنهم مريدون بارعون لشقائهم الخاص... وأنا أجيب: كلا، فإنَّ كسلاً قلِقاً يترتَّب على استكانتهم وخيبة أملهم وغيظهم واضطرابهم ونشاطهم وطموحهم.

ـ يجيب كليانتش: أستطيع أن أُلاحظ شيئاً شبيهاً بما تذكره، في أناسٍ آخرين، ولكنني أعترف أنني أشعر به في نفسي شعوراً ضئيلاً، أو لا أشعر بشيء منه، وآمل أنه ليس شائعاً شيوعاً كثيراً كما تُصوِّره.

ـ صرخ دميان: إذا كنتَ لا تشعر بنفسك بالشقاء الانساني، فأنا أهنئك على هذه الفرادة السعيدة. إنَّ هناك آخرين، يبدو أنهم الأكثر نجاحاً، لم يخجلوا من

التنفيس عن شكواهم بأكثر الأساليب حزناً. لننظر إلى الامبراطور العظيم السعيد شارل الخامس، فهو عندما تعب من العظمة الإنسانية، وضع سلطانه المترامي الأطراف بين يدي ابنه. وفي الخطبة الأخيرة التي ألقاها في تلك المناسبة التذكارية، جاهر أمام الملأ أن أعظم أنواع النجاح التي كان قد تمتَّع بها، كانت ممتزجةً بالكثير جداً من المِحَن، بحيث استطاع أن يقول بحقٍ، بأنه لم يتمتع أبداً بأيِّ رضى أو اطمئنان. ولكن هل أعطته حياةُ التقاعد، التي بحث فيها عن حماية، أيَّ سعادةٍ أعظم؟ وإذا أمكننا الوثوق في رواية ابنه، عرفنا أنّ ندمه بدأ في اليوم الأول من استقالته من العمل.

لقد تصاعد نجاحُ «شيشرون» من بداياتٍ صغيرة، إلى أعظم بريقٍ وشهرة، ومع ذلك، فأيُّ شكاوى مؤسفة من بلايا الحياة، تلك التي احتوت عليها آدابُه المألوفة وأحاديثه الفلسفية؟ وبما يلاءم تجربته الخاصة، فهو يقدِّم «كاتون» العظيم، «كاتون» السعيد، محتجّاً في شيخوخته، بأنه لو قُدِّمت إليه حياةٌ جديدة، لرفض الحاضر.

إسأل نفسك، إسأل أيّاً من معارفك، ما إذا كانوا يودون أن يعيشوا مرةً أخرى، العشر أو العشرين سنة الأخيرة من حياتهم. كلا! لكن، سوف يقولون إنَّ العشرين سنة القادمة سوف تكون أفضل:

ومن حُثالات الحياة يأملون أن ينالوا.

ما لم يستطع إعطاءه الركضُ الأول المفعم بالحيوية

وهكذا يجدون أخيراً (وهذه هي عظمةُ الشقاء الانساني، إنه يوفِّق حتى بين المتناقضات) أنهم يشتكون من قِصر الحياة، ومن غرورها وأساها معاً.

ـ قال فيلون: هل من الممكن يا «كليانتش»، بعد كل هذه التأملات، وبعد تأملاتٍ أخرى لا نهاية لها قد تعرض لنا، أن تواظب على مذهبك في التجسيم، وأن

تؤكد أن صفات الله الأخلاقية: عدالته وجُوده ورحمته واستقامته، هي من نفس طبيعة هذه الفضائل في المخلوقات الانسانية؟ نحن نقرُّ بأن قدرته لا متناهية، وكل ما يريده يُنفَّذ، ولكن لا الانسان ولا أي حيوان آخر بسعيد، وبالتالي فهو لا يريد سعادتهم. إنَّ حكمته لا متناهية، فهو لا يُخطىء أبداً في اختيار الوسيلة لأي غايةٍ، ولكن وجهة سير الطبيعة لا تُفضي إلى النعيم الانساني أو الحيواني، ومن ثم فهي لم تُؤسَّس لذلك الغرض. وفي مجال المعرفة الانسانية بأكملها، لا يوجد استنتاجاتٌ أكثر يقينيةً وعصمةً، من هذه. فعلى أي نحوٍ إذن، يُشبه جُودُه ورحمتُه جُودَ الناس ورحمتهم؟

وعلاوةً على ذلك، فإنَّ أسئلة «أبيقور» القديمة ما زالت بلا أجوبة. **هل هو يريد منع الشرّ، ولكنه غير قادر؟ هو عاجزٌ إذن. هل هو قادرٌ، ولكنه غيرُ مريدٍ؟ هو حاقدٌ إذن. هل هو قادرٌ ومريدٌ معاً؟ فمن أين أتى الشرُّ إذن؟**

أنت تنسبُ يا «كليانتش» (وأعتقد هذا حقاً) إلى الطبيعة غرضاً وقصداً، ولكنني أسألك، ما هو موضوع هذه الوسيلة البارعة وهذه الآلة الغريبة، التي تعرضها في كل الحيوانات؟ إنَّ حفظ بقاءَ الأفراد وحده، وانتشار الجنس، يكفيان على ما يبدو، لغرضها، لو أنّ هذه الكثرة من الأشياء قائمةٌ في الكون، دون أيِّ عنايةٍ أو اهتمامٍ بسعادة الأعضاء الذين يؤلّفونها. لا ملاذ لهذا الغرض، ولا آلة لمجرد إعطاء لذةٍ أو طمأنينةٍ، لا ذخيرة من المتعة والطمأنينة الخالصتين، لا إشباع دون حاجةٍ أو ضرورةٍ تصحبانه. إنَّ الظواهر القليلة لهذه الطبيعة، هي على الأقلّ، معادلةٌ لظواهر مُضادَّة، لها أهمية أعظم.

إنَّ إحساسنا بالموسيقى والتناغم، بل والجمال على جميع أنواعه، يعطينا رضى، دون أن يكون هذا ضرورياً على الاطلاق لحفظ بقاء النوع وانتشاره. ولكن من جهة أخرى، كم من الآلام المبرّحة تنشأ من النقرس والحصباء والصداع وآلام

الأسنان والروماتيزم، حيث يكون تضرُّر الآلة الحيوانية إمّا بسيطاً أو لا شفاء منه؟ والطرب والضحك واللهو والمزاح، تبدو ألواناً من الرضى المجّاني، ولا هدف لها أبعد من ذلك. والكآبة والحزن والسخط والخرافة هي آلامٌ من نفس الطبيعة. إذن، كيف يُظهر الجودُ الالهي نفسَه بالمعنى الذي تفهمونه أنتم المجسِّمة؟ لا أحد، إلاّ نحن المتصوفة، كما يحلو لك أن تدعونا، يستطيع تعليل هذا الامتزاج الغريب للظواهر، وذلك باشتقاقها من صفات، من كمالٍ لا متناه، ولكن لا يمكننا إدراك كُنهه.

ـ قال كليانتش مبتسماً: هل أبديتَ أخيراً مقاصدك يا فيلون؟ إن اتفاقك الطويل مع «دميان» قد أدهشني قليلاً بالفعل، ولكنني أجد أنك طوال الوقت، كنتَ تُقيم مدفعيةً مخفية ضدي، ولا بدَّ لي من الاعتراف بأنك قد وقفت الآن على موضوعٍ يستحقُّ روحك النبيلة في المعارضة والجدال. وإذا استطعتَ أن تبرهن النقطة الحالية، وأن تثبتَ أن النوع البشري شقيٌّ أو فاسدٌ، لكان هناك في الحال، نهايةٌ لكل دين. إذ لأيِّ غرضٍ قامت صفات الله الطبيعية، بينما صفاته الأخلاقية لا زالت مشكوكاً فيها وغير يقينية؟

ـ فأجاب دميان: أنت ترتاب بسهولةٍ كبيرة في الآراء الأكثر براءة، والأكثر قبولاً عموماً حتى بين المتديِّنين والورعين أنفسهم. ولا شيء يمكن أن يكون أكثر دهشةً من أن نجد موضوعاً مثل هذا، يتعلق بشرِّ الانسان وشقائه، يُتهم بها ليس أقلّ من الالحاد والتجديف. ألم يعطِ علماءُ اللاهوت الأتقياء والمبشِّرون، الذين أشبعوا فنَّهم الخطابي بمثل هذا الموضوع الخصب، أقول، ألم يعطوا بسهولةٍ حلاً للمشكلات التي يمكن أن تصاحبه؟ إن هذا العالم ليس إلاّ نقطةً بالقياس إلى الكون، وهذه الحياة ليست إلاّ لحظةً بالقياس إلى الأبدية. ولذلك، فإنّ الظواهر الشريرة الراهنة تتعدَّل في حقولٍ أخرى، وفي مرحلة مستقبلية من الوجود. وعندما تنفتح عيونُ الناس على نظراتٍ أوسع للأشياء، فسوف ترى الارتباط الكامل بين

القوانين العامة، وسوف تكتشف بافتتانٍ جُودَ الله واستقامته، عبر إرباكات العناية الالهية وتعقيداتها جميعها.

ـ أجاب كليانتش: لا! لا! لا يمكن أبداً التسليم بهذه الافتراضات الاعتباطية المعارضة لمادة الواقع الواضحة والتي لا خلاف عليها. إذ متى يمكن معرفة أيِّ علةٍ من العلل، إلاّ من معلولاتها المعروفة؟ ومتى يمكن إثبات أيِّ فرضيةٍ، إلاّ من الظواهر الواضحة؟ إنّ إقامة فرضيةٍ واحدة على أخرى، لهو بناءٌ في الهواء بكامله، وأقصى ما نبلغه بهذه التكهنات والخيالات، هو مجرد التأكيد على إمكان رأينا، ولكن لا يمكننا أبداً، أن نثبت حقيقته، بناءً على هذه الشروط.

إنّ المنهج الوحيد لدعم الجود الالهي (وهذا ما أعتقده بارادتي) هو أن ننكر إنكاراً مطلقاً شقاء الانسان وشرّه. إنَّ تصوراتك مبالغٌ فيها، وإنَّ نظراتك الحزينة هي على الأغلب، وهميةٌ، واستنتاجاتك معارضةٌ للواقع وللتجربة. إنَّ الصحة هي أعمُّ من المرض، وإنَّ اللذة هي أعمُّ من الألم، وإنَّ السعادة هي أعمُّ من الشقاء. وعند الحساب، فإنَّ كرباً واحداً نلقاهُ، نحقِّق معه مئةً من المتع.

ـ أجاب فيلون: إذا سلَّمنا بموقفك الذي ما زال مشكوكاً فيه كثيراً، فلا بدَّ لك في نفس الوقت، من الاقرار بأنه إذا كان الألم أقلَّ تكراراً من اللذة، إلاّ أنه أشدُّ عنفاً ودواماً بما لا يُقاس. إنَّ ساعةً من الألم كثيراً ما تكون قادرة على أن تُعادل يوماً أو أسبوعاً أو شهراً من مباهجنا التافهة، وكم من الأيام والأسابيع والشهور مرَّت بالعديد من الناس وهم في أشدِّ درجات التعذيب؟ إنَّ اللذة التي يندر حدوثها في حالةٍ واحدة، لقادرةٌ على بلوغ النشوة وأقصى حدود البهجة، ولا يمكنها أن تستمر لأي وقتٍ، في حالةٍ واحدة، حتى أعلى مستوى لها وارتفاع. الأرواحُ تتصعَّد، الأعصابُ تتراخى، البناءُ يضطرب، وسرعان ما يتحول الاستمتاع إلى تعبٍ وإرهاق. ولكن كثيراً ما ينشأ الألم ـ كم من المرات، أيها الاله الخيِّر! ـ من العذاب والكرب، وكلَّما استمر الألم، يصبح كرباً حقيقياً وعذاباً. يُستنزف الصبرُ،

وتفتر الشجاعةُ، ويستولي الحزنُ علينا، ولا شيء يُنهي شقاءنا إلاّ إزالةُ سببه، أو حادثةٌ أخرى تكون العلاج الوحيد لكل شرّ، ولكننا، ومن حماقتنا الطبيعية، ننظر إليها بفزعٍ أعظم وبذعر.

وتابع فيلون: ولكن حتى لا نلحَّ على هذه الموضوعات، وإنْ تكن أكثرها وضوحاً ويقينيةً وأهميةً، يجب عليَّ أن أستخدم الحرية لأذكرك يا «كليانتش»، أنك قد وضعت هذا الجدال على أكثر الطرق خطورةً. وأنت تُدخل ـ عن غير وعي ـ شكّاً تاماً في أكثر المسائل جوهريةً في اللاهوت الطبيعي والمُوحى به. ماذا! لا يوجد منهجٌ لتحديد أساسٍ حقيقي للدين، إلاّ إذا سلّمنا بسعادة الحياة الانسانية، واحتفظنا بوجودٍ دائم صالحٍ ومرغوبٍ فيه، حتى في هذا العالم، لكل ألامنا الراهنة ونقصاتنا وأكدارنا وحماقاتنا! ولكن هذا يتعارض مع شعور كل إنسان وتجربته، وهو يتعارض مع سلطةٍ قائمةٍ لا يستطيع أيُّ شيء تدميرها، ولا توجد أدلةٌ قاطعة يمكن ابرازها ضد هذه السلطة، وليس ممكناً لك أن تحسب وتقدِّر وتقارن بين كل الآلام وكل الملذات، في حيوات كل الناس وكل الحيوانات. وهكذا، فإنك باقامتك مذهب الدين كله على نقطةٍ، يلزم من طبيعتها أن تكون غير يقينية، فإنك تعترف ضمناً أن ذلك المذهب هو أيضاً غير يقيني.

ولكن إذا سلَّمنا معك بما لا يمكن أبداً الاعتقاد به، أو على الأقل، ما لا يمكنك البرهنة عليه أبداً، من أنّ سعادة الحيوان، أو على الأقل السعادة الانسانية، في هذه الحياة تفوق شقاءها، فأنت مع ذلك لم تفعل شيئاً. إذا إن هذا ليس بأيِّ طريقةٍ، ما نتوقعه من قدرةٍ لا متناهية، وحكمةٍ لا متناهية، وخيرٍ لا متناه. لماذا يوجد أيُّ شقاءٍ على الاطلاق في العالم؟ ليس بالصدفة بالتأكيد. إذن، من علةٍ ما. هل هو عن قصدٍ من الله؟ ولكن الله جوادٌ جوداً كاملاً. هل هو معارضٌ لقصده؟ ولكن الله كلِّي القدرة. لا شيء يمكنه أن يزعزع صلابة هذا الاستدلال الموجز جداً، والواضح جداً، والقاطع جداً، إلاّ إذا أكدّنا أن هذه الموضوعات تتجاوز كل

طاقةٍ بشرية، وأن مقاييسنا العامة للحق والباطل غير منطبقةٍ عليها. وهذا موضوع قد ألححتُ عليه دوماً، ولكنك رفضتَه منذ البداية، بازدراءٍ وسخط.

ولكنني سأكونُ راضياً بالانسحاب من هذا الخندق، إذ إنني أنكر أنك تستطيع دفعي فيه. وسأسلِّم بأن الألم أو الشقاء في الانسان ينسجم مع السلطة اللامتناهية والخير في الله، حتى بالمعنى الذي تعطيه لهذه الصفات. فإلى أين تقدَّمتَ بكل هذه التنازلات؟ إنَّ انسجاماً ممكناً ليس كافياً. يجب عليك أن تبرهن على هذه الصفات الخالصة التي لا اختلاط فيها، والمتعذِّر ضبطها، من هذه الظواهر الراهنة المختلطة والمشوَّشة، ومن هذه الصفات وحدها. مشروعٌ مفعمٌ بالأمل! ولو كانت هذه الظواهر نقيةً جداً وغير مختلطةٍ، ومع ذلك متناهيةٌ، لكانت غير كافيةٍ لهذا الغرض. وماذا بعد، لو كانت أيضاً متصادمةً ومتعارضة؟

هنا أجد نفسي يا «كليانتش» مرتاحاً بحجتي هذه. هنا أنتصرُ. عندما كنا نناقش من قبل، الصفات الطبيعية للعقل والتدبير، فقد احتجتُ إلى كل قوة ذهني الشكيَّة والميتافيزيقية، لأتملّص من قبضتك. وفي نظرات عدة إلى العالم وأجزائه، ولا سيما الجزء الأخير، فقد أثَّر فينا جمالُ العلل الغائية وتناسبُها، بقوةٍ لا تُقاوم، بحيث أن كل الاعتراضات تبدو (وهذا ما أعتقد أنها عليه في الواقع) مجرد اعتراضاتٍ تافهةٍ وسفسطاتٍ، ومن ثم لا نستطيع أن نتخيل كيف أمكننا أن نقيم أيَّ وزنٍ لها. ولكن لا توجد نظرةٌ للحياة الانسانية، أو لحالة النوع البشري، لا يمكننا أن نستنتج منها، دون كبير عناء، الصفات الأخلاقية، أو أن نتعلَّم أن الجود اللامتناهي مقرونٌ بالقدرة اللامتناهية وبالحكمة اللامتناهية اللتين يجب علينا أن نكتشفهما بعيون الايمان وحده. إنه دورك الآن لتجرَّ المجذاف المُجهد، ولتدعم لطائفك الفلسفية ضد إملاءات العقل الواضح والتجربة.

DAVID HUME (1711-1776)

Dialogues concerning natural religion

PART X

- It is my opinion, I own, replied DEMEA, that each man feels, in a manner, the truth of religion within his own breast; and from a consciousness of his imbecility and misery, rather than from any reasoning, is led to seek protection from that Being, on whom he and all nature is dependent. So anxious or so tedious are even the best scenes of life, that futurity is still the object of all our hopes and fears. We incessantly look forward, and endeavour, by prayers, adoration, and sacrifice, to appease those unknown powers, whom we find, by experience, so able to afflict and oppress us. Wretched creatures that we are! What resource for us amidst the innumerable ills of life, did not religion suggest some methods of atonement, and appease those terrors, with which we are incessantly agitated and tormented?

-I am indeed persuaded, said PHILO, that the best and indeed the only method of bringing every one to a due sense of religion is by just representations of the misery and wickedness of men. And

for that purpose a talent of eloquence and strong imagery is more requisite than that of reasoning and argument. For is it necessary to prove, what every one feels within himself? It is only necessary to make us feel it, if possible, more intimately and sensibly.

- The people, indeed, replied DEMEA, are sufficiently convinced of this great and melancholy truth. The miseries of life, the unhappiness of man, the general corruptions of our nature, the unsatisfactory enjoyment of pleasures, riches, honours; these phrases have become almost proverbial in all languages. And who can doubt of what all men declare from their own immediate feeling and experience?

- In this point, said PHILO, the learned are perfectly agreed with the vulgar; and in all letters, sacred and profane, the topic of human misery has been insisted on with the most pathetic eloquence, that sorrow and melancholy could inspire. The poets, who speak from sentiment, without a system, and whose testimony has therefore the more authority, abound in images of this nature. From HOMER down to Dr. YOUNG, the whole inspired tribe have ever been sensible, that no other representation of things would suit the feeling and observation of each individual.

- As to authorities, replied DEMEA, you need not seek them. Look round this library of CLEANTHES. I shall venture to affirm, that, except authors of particular sciences, such as chemistry or botany, who have no occasion to treat of human life, there scarce is one of those innumerable writers, from whom, the sense of human misery has not, in some passage or other, extorted a complaint and confession of it. At least, the chance is entirely on that side; and no one author has ever, so far as I can recollect, been so extravagant as to deny it.

- There you must excuse me, said PHILO: LEIBNITZ has denied it; and is perhaps the first, who ventured upon so bold and paradoxical an opinion; at least, the first, who made it essential to his philosophical system.

- And by being the first, replied DEMEA, might he not have been sensible of his error? For is this a subject in which philosophers can propose to make discoveries, especially in so late an age? And can any man hope by a simple denial (For the subject scarcely admits of reasoning) to bear down the united testimony of mankind, founded on sense and consciousness?

And why should man, added he, pretend to an exemption from the lot of all other animals? The whole earth, believe me, PHILO, is cursed and polluted. A perpetual war is kindled amongst all living creatures. Necessity, hunger, want, stimulate the strong and courageous. Fear, anxiety, terror, agitate the weak and infirm. The first entrance into life gives anguish to the new - born infant and to its wretched parent. Weakness, impotence, distress, attend each stage of that life. And it is at last finished in agony and horror.

- Observe too, says PHILO, the curious artifices of nature, in order to embitter the life of every living being. The stronger prey upon the weaker, and keep them in perpetual terror and anxiety. The weaker too, in their turn, often prey upon the stronger, and vex and molest them without relaxation. Consider that innumerable race of insects, which either are bred on the body of each animal, or flying about infix their stings in him. These insects have others still less than themselves, which torment them. And thus on each hand, before and behind, above and below, every animal is surrounded with enemies, which incessantly seek his miser and destruction.

- Man alone, said DEMEA, seems to be, in part, an exception

to this rule. For by combination in society, he can easily master lions, tigers, and bears, whose greater strength and agility naturally enable them to prey upon him.

- On the contrary, it is here chiefly, cried PHILO, that the uniform and equal maxims of nature are most apparent. Man, it is true, can, by combination, surmount all his real enemies, and become master of the whole animal creation: But does he not immediately raise up to himself imaginary enemies, the dæmons of his fancy, who haunt him with superstitious terrors, and blast every enjoyment of life? His pleasure, as he imagines, becomes, in their eyes, a crime: His food and repose give them umbrage and offence: His very sleep and dreams furnish new materials to anxious fear: And even death, his refuge from every other ill, presents only the dread of endless and innumerable woes. Nor does the wolf molest more the timid flock, than superstition does the anxious breast of wretched mortals.

Besides, consider, DEMEA; this very society, by which we surmount those wild beasts, our natural enemies; what new enemies does it not raise to us? What woe and misery does it not occasion? Man is the greatest enemy of man. Oppression, injustice, contempt, contumely, violence, sedition, war, calumny, treachery, fraud; by these they nutually torment each other. And they would soon dissolve that society which they had formed, were it not for the dread of still greater ills, which must attend their separation.

- But though these external insults, said DEMEA, from animals, from men, from all the elements, which assault us, form a frightful catalogue of woes, they are nothing in comparison of those, which arise within ourselves, from the distempered

condition of our mind and body. How many lie under the lingering torment of diseases?.

The disorders of the mind, continued DEMEA, though more secret are not perhaps less dismal and vexatious: Remorse, shame, anguish, rage, disappointment, anxiety, fear, dejection, despair; who has ever passed through life without cruel inroads from these tormentors? How many have scarcely ever felt any better sensations? Labour and poverty, so abhorred by every one are the certain lot of the far greater number. And those few privileged persons, who enjoy ease and opulence, never reach contentment or true felicity. **All the goods of life united would not make a very happy man: But all the ills united would make a wretch indeed; and any one of them almost (and who can be free from every one), nay often the absence of one good (and who can possess all) is sufficient to render life ineligible.**

Were a stranger to drop, in a sudden, into this world, I would show him, as a specimen of its ills, an hospital full of diseases, a prison crowded with malefactors and debtors, a field of battle strowed with carcases, a fleet floundering in the ocean, a nation languishing under tyranny, famine, or pestilence. To turn the gay side of life to him, and give him a notion of its pleasures; whither should I conduct him? To a ball, to an opera, to court? He might justly think, that I was only showing him a diversity of distress and sorrow.

- There is no evading such striking instances, said PHILO, but by apologies, which still farther aggravate the charge. Why have all men, I ask, in all ages, complained incessantly of the miseries of life?. They have no just reason says one: These complaints proceed only from their discontented, repining, anxious disposition... And

can there possibly, I reply, be a more certain foundation of misery, than such a wretched temper?

But if they were really as unhappy as they pretend, says my antagonist, Why do they remain in life?...

Not satisfied with life afraid of death

This is the secret chain, say I, that holds us. We are terrified, not bribed to the continuance of our existence.

It is only a false delicacy, he may insist, which a few spirits indulge! And which has spread these complaints among the whole race of mankind... And what is this delicacy, I ask, which you blame? Is it any thing but a greater sensibility to all the pleasures and pains of life? And if the man of a delicate, refined temper, by being so much more alive than the rest of the world, is only so much more unhappy; what judgment must we form in general of human life?

Let men remain at rest, says our adversary, and they will be easy. They are willing artificers of their own misery... No! reply I; an anxious anguor follows their repose: Disappointment, vexation, trouble, their activity and ambition.

- I can observe something like what you mention in some others, replied CLEANTHES: But I confess, I feel little or nothing of it in myself; and hope that it is not so common as you represent it.

- If you feel not human misery yourself, cried DEMEA, I congratulate you on so happy a singularity. Others, seemingly the most prosperous, have not been ashamed to vent their complaints in the most melancholy strains. Let us attend to the great, the fortunate Emperor, CHARLES V, when, tired with human grandeur, he resigned all his extensive dominions into the hands of his son. In

the last harangue, which he made on that memorable occasion, he publicly avowed, that the greatest prosperities, which he had ever enjoyed, had been mixed with so many adversities, that he might truly say he had never enjoyed any satisfaction or contentment. But did the retired life, in which he sought for shelter, afford him any greater happiness? If we may credit his son's account, his repentance commenced the very day of his resignation.

CICERO'S fortune, from small beginnings, rose to the greatest luster and renown; yet what pathetic complaints of the ills of life do his familiar letters, as well as philosophical discourses, contain? And suitably to his own experience, he introduces **cato**, the great, the fortunate **cato**, protesting in his old age, that, had he a new life in his offer. He would reject the present.

Ask yourself, ask any of your acquaintance, whether they would live over again the last ten or twenty years of their life. No! but the next twenty, they say, will be better:

And from the dregs of life, hope to receive

What the first sprightly running could not give.

Thus at last they find (such is the greatness of human misery; it reconciles even contradictions) that they complain, at once, of the shortness of life, and of its vanity and sorrow.

- And it is possible, CLEANTHES, said PHILO, that after all these reflections, and infinitely more, which might be suggested, you can still persevere in your anthropomorphism, and assert the moral attributes of the Deity, his justice, benevolence, mercy, and rectitude, to be of the same nature with these virtues in human creatures? His power we allow infinite: Whatever he wills is executed But neither man nor any other animal are happy; Therefore he does not will their happiness. His wisdom is infinite

He is never mistaken in choosing the means to any end; But the course of nature tends not to human or animal felicity: Therefore it is not established for that purpose. Through the whole compass of human knowledge, there are no inferences more certain and infallible than these. In what respect, then, do his benevolence and mercy resemble the benevolence and mercy of men?

EPICURUS'S old questions are yet unanswered. **Is he willing to prevent evil, but not able? Then is he impotent. Is he able, but not willing? Then is he malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?**

You ascribe, CLEANTHES (and I believe justly) a purpose and intention to nature. But what, I beseech you, is the object of that curious artifice and machinery, which she has displayed in all animals? The preservation alone of individuals and propagation of the species, It seems enough for her purpose, if such a rank be barely upheld in the universe, without any care or concern for the happiness of the members that compose it. No resource for this purpose: No machinery, in order merely to give pleasure or ease: No fund of pure joy and contentment: No indulgence without some want or necessity accompanying it. At least, the few phenomena of this nature are overbalanced by opposite phenomena of still greater importance.

Our sense of music, harmony, and indeed beauty of all kinds, gives satisfaction, without being absolutely necessary to the preservation and propagation of the species, But what racking pains, on the other hand, arise from gouts, gravels, megrims, tooth-aches, rheumatisms; where the injury to the animal – machinery is either small or incurable? Mirth, laughter, play, frolic, seem gratuitous satisfactions, which have no farther tendency: Spleen,

melancholy, discontent, superstition, are pains of the same nature. How then does the divine benevolence display itself in the sense of you anthropomorphites? None but we mystics, as you were pleased to call us, can account for this strange mixture of phenomena, by deriving it from attributes, infinitely perfect, but incomprehensible.

- And have you at last, said CLEANTHES smiling, betrayed your intentions, PHILO? Your long agreement with DEMEA did indeed a little surprise me; but I find you were all the while erecting a concealed battery against me. And I must confess, that you have now fallen upon a subject worthy of your noble spirit of opposition and controversy. If you can make out the present point, and prove mankind to be unhappy or corrupted, there is an end at once of all religion. For to what purpose establish the natural attributes of the Deity, while the moral are still doubtful and uncertain?

- You take umbrage very easily, replied DEMEA, at opinions the most innocent, and the most generally received even amongst the religious and devout themselves: And nothing can be more surprising than to find a topic like this, concerning the wickedness and misery of man, charged with no less than atheism and profaneness. Have not all pious divines and preachers, who have indulged their rhetoric on so fertile a subject; have they not easily, I say, given a solution of any difficulties which may attend it? This world is but a point in comparison of the universe: This life but a moment in comparison of eternity. The present evil phenomena, therefore, are rectified in other regions, and in some future period of existence. And the eyes of men, being then opened to larger views of things, see the whole connection of general laws, and trace, with adoration, the benevolence and rectitude of the Deity, through all the mazes and intricacies of his providence.

- No! replied CLEANTHES, No! These arbitrary suppositions can never be admitted, contrary to matter of fact, visible and uncontroverted. Whence can any cause be known but from its known effects? Whence can any hypothesis be proved but from the apparent phenomena? To establish on hypothesis upon another is building entirely in the air; and the utmost we ever attain, by these conjectures and fictions, is to ascertain the bare possibility of our opinion; but never can we, upon such terms, establish its reality.

The only method of supporting divine benevolence (and it is what willingly embrace) is to deny absolutely the misery and wickedness of man. Your representations are exaggerated: Your melancholy of views mostly fictitious: Your inferences contrary to fact and experience. Health is more common than sickness: Pleasure than pain: Happiness than misery. and for one vexation which we meet with, we attain, upon computation, a hundred enjoyments.

- Admitting your position, replied PHILO, which yet is extremely doubtful, you must, at the same time, allow, that, **if pain be less frequent than pleasure, it is infinitely more violent and durable. One hour of it is often able to outweigh a day, a week, a month of our common insipid enjoyments: And how many days, weeks, and months are passed by several in the most acute torments**? Pleasure, scarcely in one instance, is ever able to reach ecstasy and rapture: And in no one instance can it continue for any time at its highest pitch and altitude. The spirits evaporate; the nerves relax; the fabric is disordered; and the enjoyment quickly degenerates into fatigue and uneasiness. But pain often, Good God, how often! rises to torture and agony; and the longer it continues, it becomes still more genuine agony and torture. Patience is exhausted; courage languishe; melancholy seizes us; and nothing terminates our misery but the removal of

its cause, or another event, which is the sole cure of all evil, but which from our natural folly, we regard with still greater horror and consternation.

But not to insist upon these topics, continued PHILO, though most obvious, certain, and important; I must use the freedom to admonish you, CLEANTHES, that you have put this controversy upon a most dangerous issue, and are unawares introducing a total skepticism into the most essential articles of natural and revealed theology. What! No method of fixing a just foundation for religion, unless we allow the happiness of human life, and maintain a continued existence even in this world, with all our present pains, infirmities, vexations, and follies, to be eligible an desirable! But this is contrary to every one's feeling and experience: It is contrary to an authority so established as nothing can subvert: No decisive proofs can ever be produced against this authority; nor is it possible for you to compute, estimate, and compare all the pains and all the pleasures in the lives of all men and of all animals. And thus by your resting the whole system of religion on a point, which, from its very nature, must for ever be uncertain, you tacitly confess, that that system is equally uncertain.

But allowing you, what never be believed; at least, what you never possibly can prove, that animal, or at least, human happiness, in this life, exceeds its misery: you have yet done nothing: For this is not by any means, what we expect from infinite power, infinite wisdom, and infinite goodness. Why is there any misery at all in the world? Not by chance surely. From some cause then. Is it from the intention of the Deity? But he is perfectly benevolent. Is it contrary to his intention? But he is almighty. Nothing can shake the solidity of this reasoning, so short, so clear, so decisive; except we assert, that these subjects exceed all human capacity, and that our common measures of truth and falsehood are not applicable to

them; a topic, which in have all along insisted on, but which you have, from the beginning, rejected with scorn and indignation.

But I will be contented to retire still from this intrenchment. For I deny that you can ever force me in it: I will allow, that pain or misery in man is compatible with infinite power and goodness in the Deity, even in your sense of these attributes: What are you advanced by all these concessions? A mere possible compatibility is not sufficient. You must prove these pure, unmixed, and uncontrollable attributes from the present mixed and confused phenomena, and from these alone. A hopeful undertaking! Were the phenomena ever so pure and unmixed, yet being finite, they would be insufficient for that purpose. How much more, were they also so jarring and discordant.

Here, CLEANTHES, I find myself at ease in my argument. Here I triumph. Formerly, when we argued concerning the natural attributes of intelligence and design, I needed all my skeptical and metaphysical subtilty to elude your grasp. In many views of the universe, and of its parts, particularly the latter, the beauty and fitness of final causes strike us with such irresistible force, that all objections appear (what I believe they really are) mere cavils and sophisms; nor can we then imagine how it was ever possible for us to repose any weight on them. **But there is no view of human life, or of the condition of mankind, from which, without the greatest violence, we can infer the moral attributes, or learn that infinite benevolence, conjoined with infinite power and infinite wisdom, which we must discover by the eyes of faith alone**. It is your turn now to tug the labouring oar, and to support your philosophical subtilties against the dictates of plain reason and experience.

الفصل التاسع

"أن يتخلّى المرءُ عن حريته، يعني أن يتخلّى عن إنسانيته، وعن حقوقه بوصفه إنساناً، وبالتساوي عن واجباته. وليس ثمة تعويضٌ لانسانٍ تخلّى عن كل شيء، لأن هذا التخلّي معارضٌ لطبيعة الانسان. لأنك إذا سلبتَ كلّ حريةٍ من الإرادة، فإنك تجرِّد أفعال الانسان من كل معنى أخلاقي"

جان جاك روسو

جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)

العقدُ الاجتماعي

أو

مبادىء الحقِّ السياسي*

الباب الأول

إنّ غرضي هو النظرُ، فيما إذا كان بالامكان، أن يوجد في مجتمعٍ سياسي، أيُّ مبدأ شرعي وثابت للحكم، بالنظر إلى الناس كما هم عليه، وإلى القوانين كما يمكن أن تكون. وسوف أحاول في هذا البحث، أن أُقدِّم معاً، ما يسمح به الحقُّ وما تقضي به المصلحةُ، بحيث لا يتمُّ الفصل أبداً بين العدل والمنفعة.

وأبدأ بدون البحث عن إثبات أهمية موضوعي. ويمكن أن أُسأل عمّا إذا كنتُ أميراً أو مُشرِّعاً حتى أكتب في السياسة. وجوابي: لا، وتلك هي حجتي حقاً لفعل هذا. ولو كنتُ أميراً أو مشرِّعاً لما أضعتُ وقتي في قولِ ما يجب أن يُفعل،

* نُشر هذا الكتاب عام ١٧٦٢.

كنتُ فعلتُه، أو بقيتُ صامتاً.

لقد وُلدتُ مواطناً في دولةٍ حرَّة، وعضواً في هيئةٍ ذات سيادة. ومهما يمكن أن يكون تأثير صوتي ضعيفاً في الشؤون العامة، فإنَّ حقَّ الاقتراع يفرض عليَّ واجب تثقيف نفسي فيها. وكلما تفكرَّتُ في الحكومات، أكون سعيداً في إيجاد أن دراساتي تقدِّم لي دائماً أسباباً جديدة لاعجابي بما هو خاصٌّ ببلدي.

الفصل الأول

موضوع الباب الأول

وُلد الانسانُ حراً، ولكنه في كل مكان مقيدٌ بالسلاسل. وأولئك الذين يظنون أنفسهم أسياد الآخرين، هم حقاً أكثر عبوديةً منهم. كيف حدث هذا التحوُّل؟ لا أعرف. وكيف يمكن جعله شرعيّاً؟ أعتقد أنني أستطيع الاجابة عن هذا السؤال.

ولو كان لي أن أنظر فقط إلى القوة ونتائج القوة، لقلتُ: «من الحسن أنه ما دام الشعبُ مكرهاً أن يطيع، فيطيع، ولكن الأحسن من ذلك هو أنه حالما يستطيع خلع النير، ويخلعه. إذ ما دام قد استعاد حريته بنفس الحق الذي نُزعت به هذه الحريةُ، فإنَّ الشعب إمَّا أن يكون معذوراً في استعادة حريته، وإمّا أن لا يكون هناك أيُّ عذرٍ لأولئك الذين انتزعوها منه». ولكنَّ النظام الاجتماعي هو حقٌّ مقدسٌ يصلح قاعدةً لجميع الحقوق الأخرى. ولكن لكونه ليس حقَّاً طبيعياً، فلا بدَّ من أن يُؤسَّس على مواثيق. والمشكلة هي تحديد حقيقة هذه المواثيق. ولكن قبل تناولنا لهذه المسألة، لا بدَّ لي من إثبات ما قلتُه حتى الآن.

الفصل الثاني

المجتمعات الأولى

إنَّ مجتمع الأسرة هو أقدمُ من جميع المجتمعات، وهو المجتمع الطبيعي الوحيد. ذلك أنَّ الأبناء لا يظلّون مرتبطين بأبيهم بحكم الطبيعة، إلاَّ طالما يحتاجونه لحفظ أنفسهم. وحالما تنتهي هذه الحاجة، تنحلُّ تلك الرابطة الطبيعية. وبمجرد ما يصبح الأبناءُ متحرِّرين من الطاعة التي يدينون بها لأبيهم، ويتحرر الأبُ من مسؤولياته تجاههم، فإنَّ كلا الطرفين يستعيد بالتساوي حريته. وإذا استمروا في البقاء متّحدين، فلا يُعدّ هذا طبيعياً، ولكن إختيارهم الذي يوحدُهم، ولا تدوم عائلةٌ كهذه، إلا بالاتفاق.

وهذه الحرية العامة هي نتيجةُ طبيعةِ الانسان. وقانونُ الانسان الأول هو الاعتناءُ بحفظ بقائه الخاص، وهو أول ما يحرص عليه تجاه نفسه، وحالما يصل سنَّ الرشد، فإنه يصبح الحَكَم الوحيد فيما يخصُّ أفضل الوسائل لحفظ نفسه، يصبح سيِّد نفسه.

لذلك يمكن النظر إلى الأسرة على أنها ربما أول نموذجٍ للمجتمعات السياسية: رأس الدولة يحمل صورة الأب، ويحمل الشعبُ صورة أبنائه. ولكونهم جميعاً قد وُلدوا أحراراً ومتساويين، فإنهم لا يتنازلون عن حريتهم، إلاَّ عندما يرون مصلحةً في فعل ذلك. والفرق الوحيد هو أن حبَّ الأب لأبنائه في الأسرة يعوِّضه عن العناية التي يسبغها عليهم، بينما في الدولة، حيث لا يمكن للحاكم أن يكون لديه مثل هذا الشعور تجاه شعبه، فإنَّ لذَّة القيادة يجب أن تحلَّ محل الحب.

ويُنكر «غروسيوس» قيام كلِّ حكومةٍ إنسانية من أجل خير المحكومين،

ويورد مثالاً عن العبودية. ومنهجه المميز في الاستدلال يكون دائماً في تقديم الواقع بوصفه دليلاً على الحق. ومن الممكن أن نتخيّل منهجاً أكثر عقلانيةً منه، ولكن لا يوجد منهجٌ أكثر ملاءمةً للطغاة منه.

ولذلك، وطبقاً «لغروسيوس» فإنه من المشكوك فيه، ما إذا كانت البشرية تنتمي إلى مئةٍ من الناس، أو أن هذه المئة من الناس تنتمي إلى البشرية، رغم أنه يبدو طوال كتابه ميَّالاً إلى الرأي الأول، والذي هو رأي «هوبس» أيضاً. ويُظهر لنا هؤلاء الكتَّاب الجنسَ البشري منقسماً إلى قطعان من الماشية، كلُّ قطيعٍ مع سيِّدٍ يرعاه، فقط ليلتهم أعضاءه.

وكما أنَّ الراعي يملك طبيعةً أسمى من طبيعة قطيعه، فكذلك رعاة الناس أولئك، حكَّامهم، يملكون طبيعةً أسمى من طبيعة شعبهم، أو هكذا ـ كما أخبرنا «فيلون» ـ جادل الامبراطور «كليغولا»، مستنتجاً، بمعقوليةٍ كافية، من هذا القياس، أن الملوك كانوا آلهة، أو، لا مناص، أن الشعب كان حيوانات.

ويتفقُّ استدلالُ «كليغولا» مع استدلال «هوبس» و «غروسيوس». وكان «أرسطو» قد قال، وقبل أي واحدٍ منهم، إنَّ الناس لم يكونوا على الاطلاق متساويين بالطبيعة، ما دام بعضهم قد وُلد للعبودية، وآخرون وُلدوا ليكونوا أسياداً.

وكان «أرسطو» محقَّاً، ولكنه أخطأ في اتخاذ المعلول محلَّ العلة. ولا شيء أكثر يقيناً، من أنَّ أيَّ انسانٍ يُولد في العبودية، إنما يُولد للعبودية. ويخسر العبيدُ في عبوديتهم كلَّ شيء، حتى الرغبة في أن يكونوا أحراراً. إنهم يحبُّون عبوديتهم، كما كان يحبُّ أصحاب «أوليس» حياتهم كوحوشٍ. ولكن إذا كان هناك عبيدٌ بالطبيعة، فهذا فقط بسبب وجود عبوديةٍ ضد الطبيعة. لقد صنعت القوةُ العبيدَ الأوائل، وجبنُهم هو الذي أبَّد عبوديتهم.

ولم أقُل شيئاً عن الملك «آدم» أو عن الامبراطور «نوح»، والد ثلاثةٍ من الملوك العظام الذين اقتسموا العالم فيما بينهم، كما فعل أولاد «سارتون» الذين حدَّد هُويَتِهم بعضُ الكتَّاب. وآمل أن يكون قرَّائي شاكرين لهذا الاعتدال، إذ ما دمتُ متحدِّراً مباشرةً من أحد هؤلاء الأمراء، وربما من النسل الأقدم، فكيف لي أن أعرف، إذا ما فُحصت الوثائقُ، أنني لا يمكن أن أجد نفسي الملك الشرعي للجنس البشري؟ ومهما يكن من أمر، فإنه لا يوجد إنكارٌ، من أن آدم كان ملك العالم، كما كان «روبنسون كروزو» ملك جزيرته، تماماً بسبب أنه كان الساكن الوحيد فيها. والميزةُ العظيمة لهذه الامبراطورية، هو أن الملك المطمئنَّ إلى عرشه، لم يكن لديه أيُّ سببٍ ليخشى المتمرِّدين، والحروب، أو المتآمرين.

الفصل الثالث
حقُّ الأقوى

لا يكون أبداً الرجل الأقوى قوياً بما فيه الكفاية، كي يكون سيداً في كل الأوقات، ما لم يحوِّل القوة إلى حقٍ وطاعةٍ، إلى واجب. ومن ثمَّ كان «حقُّ الأقوى» ـ «حقٌّ» يبدو وكأنه شيء يُراد به التهكم، ولكنه فعلياً يُوضع بوصفه مبدأ. ولكن أليس علينا أن نفسِّر هذه العبارة؟ القوة هي طاقةٌ فيزيائية، ولا أرى كيف أمكن لمعلولاتها أن تنتج أخلاقاً. إنَّ الاذعان للقوة هو فعلُ ضرورةٍ، لا فعل إرادةٍ، إنه في أحسن الأحوال فعلُ حذرٍ. فبأيِّ معنى يمكنه أن يكون واجباً أخلاقياً.

دعنا نسلِّم، للحظة، بوجود هذا الحقّ المزعوم. وأعتقد أنه لا يمكنه أن يولِّد الا نسيجاً من هُراءٍ مذهل. إذ إنه إذا كانت القوةُ مصنوعةً لتكون حقَّاً، فإنَّ العلة والمعلول متعاكسان. وكلُّ قوةٍ تقهر قوةً أخرى، ترثُ الحقوقَ التي كانت تخصُّ

المهزوم. وحالما يستطيع رجلٌ أن يعصي مع حصانةٍ من العقاب، فإن عصيانه يصبح شرعياً. وبما أن الأقوى هو دائماً على حق، فإنَّ المشكلة الوحيدة هي كيف يصبح الأقوى. ولكن ماذا يمكن أن تكون شرعيةُ حقٍ تزول مع القوة التي تستند إليها؟ إذا كانت القوة تفرض الطاعة، فلا يكون هناك حاجة إلى توسُّل واجبٍ للطاعة، وإذا توقفت القوةُ عن فرض الطاعة، فلا يعُد هناك أيُّ إلزامٍ بالطاعة. ولذلك فإن كلمة «حق» لا تضيف شيئاً إلى ما قيل عن «القوة»، إنها شيءٌ لا معنى له.

«أطيعوا الذين في السلطة». فإذا كان هذا يعني «استسلموا للقوة»، فإنَّ المبدأ سليمٌ، ولكنه غير ضروري، وأظن بأنه لن يُنتهك أبداً. وأوافق على أن كل سلطة تأتي من الله، ولكن كلُّ مرضٍ يأتي منه أيضاً، ولا أحد يمنعنا من استدعاء طبيب. وإذا أوقفني لصٌّ بالقوة عند حافة الغابة، فإن القوة تجبرني على تسليم كيس المال. ولكن إذا استطعتُ بطريقةٍ ما، أن أخترع وسيلةً لأمنع عنه كيسي، فهل أبقى مجبراً، ضميرياً، بأن أتنازل عنه؟ ذلك لأن السلاح في يد اللص هو سلطةٌ بدون أدنى شك.

بالتأكيد، لا بدَّ من التسليم إذن، بأنَّ القوة لا تصنع حقّاً، وأن واجب الطاعة يكون فقط للسلطات الشرعية. وهكذا نعود باستمرار إلى مسألتي الأساسية.

الفصل الرابع
العُبوديَّة

ما دام ليس لإنسانٍ أيُّ سلطانٍ طبيعي على صُنوه، وما دامت القوة وحدها لا تمنح أيَّ حقٍ، فإن كلَّ سلطانٍ شرعي بين الناس يجب أن يقوم على المواثيق.

يقول «غروسيوس»: إنَّ الفرد إذا كان يستطيع نقل ملكية حريته إلى شخصٍ آخر، ويُصبح عبداً لسيدٍ، فلماذا لا يستطيع شعبُ بأسره أن ينقل ملكية حريته إلى شخصٍ آخر، ويصبح تابعاً لملك؟ توجد في هذه الملاحظة عدةُ كلماتٍ مُبهمة تستدعي الشرح، لكن لنقيِّد أنفسنا بواحدةٍ «نقلُ ملكيَّة شيء إلى شخصٍ آخر». إنها تعني أن تمنح أو أن تبيع. والرجلُ الذي يصبح عبداً لآخر، لا يمنح نفسه، وإنما يبيع نفسه في مقابل رزقه على الأقل. ولكن في المقابل، من أجل ماذا استطاع شعبٌ بأسره أن يبيع نفسه؟ إن الملك بعيدٌ عن تغذية رعاياه، وهو يستمدُّ غذاءه منهم، ويحتاج الملوك، حسب «رابلة»، إلى أكثر من القليل من التغذية. فهل يمنح الرعايا أشخاصَهم، إذن، للملك، بشرط أن يقبل ممتلكاتهم أيضاً؟ إذا كان الأمر كذلك، فأنا أعجز عن رؤية ما تركوا للحفظ.

وسيُقال إنَّ الحاكم المطلق يمنح رعاياه ضمانةً للاستقرار المدني. حسناً، ولكن بماذا يفيدهم ذلك، إذا كانت تلك الحروب على سلطاتٍ أخرى، والتي تأتي نتيجة طموحٍ مستبدٍ، وإذا كان طمعه الذي لا يشبع، والمتطلَّبات الظالمة لإدارته، تسبِّب خراباً أكثر ممَّا يُسبِّبه النزاع المدني. وماذا يكسب الشعبُ، إذا كان شرطهم الأساس للاستقرار المدني، هو واحدٌ من مآسيهم. ثمة سلامٌ في الزنازين، ولكن هل ذلك كافٍ لجعل الزنازين مرغوباً فيها؟ لقد عاش اليونان في سلامٍ في كهف «سيكلوب»، ينتظرون دورهم كي يتمّ افتراسُهم.

والحديث عن انسانٍ يمنح نفسه بدون مقابل، هو حديثٌ عمَّا هو منافٍ للعقل، ولا يمكن تصوُّره. وهذا الفعل سيكون غير شرعي، وفارغ، ولو فقط بسبب أن لا أحد ممَّنْ قام به، يمكن أن يكون صحيح العقل. وقولُ الأمر نفسه عن شعبٍ بأسره، هو استحضارُ صورةٍ لأمةٍ من المجانين، والحقُّ لا يمكنه أن يقوم على الجنون.

وحتى لو استطاع كلُّ فردٍ أن ينقل ملكيَّة نفسه إلى شخصٍ آخر، فهو لن يستطيع تحويل ملكيَّة أبنائه إلى شخصٍ آخر. إذ إنهم وُلدوا بشراً، وُلدوا أحراراً، وحريتُهم تخصُّهم، ولا أحد له الحق في التصرُّف بها، إلاّ هم أنفسهم. ويستطيع والدهم، قبل بلوغهم سنَّ الرشد، أن يضع، وباسمهم، بعض القوانين لحمايتهم ولخيرهم، ولكنه لا يستطيع أن يهب حريتَهم هبةً لا رجعة فيها، وعلى نحوٍ مطلق، إذ إنَّ هذه الهبة ستكون معارضةً لغايات الطبيعة، وسوءَ استعمالٍ لحقِّ الأُبُوَّة. ولذلك، فإن حكومةً استبدادية لن تكون شرعية، إلا إذا كان كلُّ جيل جديد قادراً على قبولها أو رفضها، وفي تلك الحالة تتوقف الحكومةُ عن أن تكون استبدادية.

أن يتخلَّى المرءُ عن حريته، يعني أن يتخلَّى عن إنسانيته، وعن حقوقه بوصفه إنساناً، وبالتساوي عن واجباته. وليس ثمة تعويضٌ لانسانٍ تخلَّى عن كل شيء، لأن هذا التخلِّي معارضٌ لطبيعة الانسان. لأنك إذا سلبتَ كلَّ حريةٍ من الإرادة، فإنك تجرِّد أفعال الانسان من كل معنى أخلاقي. وأخيراً فإن أيَّ ميثاقٍ يشترط سلطاناً مطلقاً لطرفٍ، وطاعةً مطلقةً لطرفٍ آخر، سيكون غير منطقي وباطلاً. أليس جلياً أن مَنْ له الحق بأن يطلب كلَّ شيء، لا يدين بأي شيء؟ وألا يُبطل الفعلَ الواحد، واقعُ عدم وجود تبادلٍ، والزام مشترك؟ إذ أيُّ حقٍ يمكن أن يكون لعبدي عليَّ؟ إذا كان كلُّ ما لديه يخصُّني، حقُّهُ هو حقي، وسيكون الكلام عن امتلاكي حقَّاً على نفسي، هو كلامٌ لا معنى له.

ويعلن «غروسيوس» والبقيةُ، إيجادهم في الحرب، تبريراً آخر لحقِّ الاستعباد المزعوم. وهم يحاجُّون بأن ملكية المنتصر للحقِّ في أن يقتل المهزوم، تستلزم أنَّ المهزوم لديه الحق في شراء حياته على حساب حريته. ويتمُّ الاعتقاد أن هذه المقايضة هي الأكثر شرعيَّة، لأنها نافعةٌ للطرفين معاً.

ولكن من الواضح أن هذا الحق المزعوم في قتل المهزوم، لا يمكن أن يُشتقَّ من حالة الحرب. ولهذا السبب وحده، فإن الناس الذين يعيشون في حالةٍ من الاستقلال البدائية، ليس لديهم علاقةٌ منتظمةٌ بما يكفي، ليكوّنوا إمّا حالة السلم أو حالة الحرب. والبشر ليسوا بطبعهم أعداء. إنها النزاعات على الأشياء، وليس النزاعات بين البشر، هي التي تكوّن الحرب. وحالةُ الحرب لا يمكنها أن تنشأ من علاقاتٍ شخصية، بل من علاقاتٍ ملكيةٍ فقط. ولا يمكن للحروب الخاصة بين إنسانٍ وآخر أن توجد، لا في حالة الطبيعة، حيث لا وجود لملكيةٍ محددةٍ، ولا في المجتمع، حيث كلُّ شيء تحت سلطة القانون.

لا تؤلّف المنازعاتُ الخاصة والمبارزاتُ والمشاداتُ الكلامية أيَّ حالةٍ. أما بالنسبة إلى الحروب الخاصة التي سمحت بها أوامرُ ملك فرنسا، لويس التاسع، وعلّقها سلامُ الله، فإن هذه لم تكن أكثر من سوء استعمال الحكومة الاقطاعية، لم تكن أكثر من نظامٍ لا عقلاني - إذا وُجد - ومعارضٍ في آنٍ واحدٍ، للعدل الطبيعي، ولكل سياسيةٍ سليمة.

الحربُ، إذن، ليست علاقةً بين الناس، بل بين الدول. والأفرادُ في الحرب هم أعداءٌ بالكامل، بطريق المصادفة، وليس بوصفهم بشراً، ولا حتى بوصفهم مواطنين، بل بوصفهم جنوداً فقط. وليس بوصفهم أعضاء في بلدهم، بل فقط بوصفهم المدافعين عنه. باختصار، لا يمكن للدولة أن يكون لها عدوٌّ، إلاّ دولة أخرى، وليس الناس، لأنه لا يمكن أن توجد علاقةٌ حقيقيةٌ بين أشياء لديها طبائع جوهرية مختلفة.

إنَّ هذا المبدأ يتطابق مع القوانين المقرَّرة في كل الأزمنة، ومع الممارسة الدائمة لكل مجتمعٍ سياسي. وإعلانُ الحرب هو أقلُّ تحذيراً للحكومات، منه

لرعاياها. والأجنبي ـ سواءً كان ملكاً، أو شخصاً عادياً، أو شعباً بأسره ـ الذي يسرق، ويقتل أو يحتجز رعايا أميرٍ آخر، دونما إعلان الحرب على ذلك الأمير، هو ليس عدواً، بل هو قاطعُ طريق. حتى في وسط الحرب، فإنَّ الأمير العادل الذي يستولي، ما أمكنه، على ملكيةٍ عامةٍ في أرض العدو، فإنه مع ذلك يحترم الأشخاص وممتلكات الأفراد الخاصة، ويحترم المبادىء التي قامت عليها حقوقه. وما دام هدفُ الحرب هو إخضاع دولةٍ معاديةٍ، فإن للمقاتل الحقَّ في قتل المدافعين عن تلك الدولة، عندما يكونون مسلَّحين، ولكن حالما يطرحون أسلحتهم أرضاً، ويستسلمون، فإنهم يتوقفون عن كونهم إما أعداء أو أدوات للعدو، ويصبحون ببساطةٍ أناساً من جديد، ولا يعُد لأحدٍ الحقُّ في سلبهم حياتهم. ومن الممكن أحياناً تدميرُ دولةٍ، دونما قتل إنسانٍ واحدٍ من أعضائها، والحرب لا تمنح أيَّ حقٍ باحداث أيِّ تدمير، أكثر ممَّا هو ضروري لتحقيق النصر. وهذه المبادىء لم يخترعها «غروسيوس»، ولم تُؤسَّس على قوة الإقناع التي لدى الشعراء، لقد استُخلصت من طبيعة الأشياء، إنها تقوم على العقل.

وليس لحقِّ الفتح أيُّ أساسٍ إلاَّ قانون الأقوى. وإذا كانت الحرب لا تعطي الفاتح حقَّ ذبح شعبٍ مغلوبٍ، فإنَّ هذا الحقَّ لا يُمكن أن يُطلب ليبرِّر به استعباده. ليس للناس الحقُّ في قتل أعدائهم، إلاَّ عندما يعجزون عن استعبادهم، ولذلك فإن حقَّ الاستعباد لا يمكنه أن يُشتقَّ من حق القتل. إذن، ستكون مقايضةً ظالمة جعلُ المهزومين يشترون بحريتهم حياتهم التي ليس للمنتصر عليها أيُّ حقٍ شرعي. إنَّ برهاناً يقيم حقَّ الحياة والموت على حقِّ الاستعباد، ويقيم حقَّ الاستعباد على حقِّ الحياة والموت، هو برهانٌ ينزلق في دائرةٍ مُفرغة.

حتى إذا افترضنا أن هذا الحقَّ الرهيب في الذبح قد وُجد، عندها لن يكون

عبيدُ الحرب، أو الشعبُ المهزوم، مُلزمين بطاعة سيِّدهم أكثر ممّا هم مجبرون على الطاعة. وبأخذِهِ ما هو مساوٍ لحياة ضحيته، فإنَّ المنتصر لا يُبدي له أيَّ عطفٍ، فبدلاً من تدميره من غير جدوى، فإنه يدمره باستغلاله. ومن ثمَّ، وبالاضافة إلى كون المنتصر قد أحرز سلطةً إضافيةً على المغلوب، إلى جانب سلطة القوة، فإنَّ حالة الحرب تستمر بينهم، وعلاقتهم المتبادلة تكون نتيجةً للحرب، واستمرارُ حقوق الحرب يستلزم أن لا يكون هناك معاهدةُ سلامٍ. لقد وُضع إتفاقٌ بالتأكيد، ولكن هذا الاتفاق البعيدُ عن إنهاء حالة الحرب، يفترض دوامها.

وهكذا، كيفما نظرنا إلى المسألة، فإن «حقَّ» الاسترقاق يبدو فارغاً. فارغاً، ليس فقط لأنه لا يمكن أن يكون مبرَّراً، بل لأنه شيء تافه، لأن لا معنى له. إن كلمتي «الاسترقاق» و «الحق» هما كلمتان متناقضتان، وتُلغي إحداهما الأخرى. وسيكون سخيفاً دائماً أن نقول، سواءً بين إنسانٍ وانسان، أو بين انسانٍ وشعب بأسره: «أضعُ معكَ، بموجب هذه الوثيقة، عهداً يكون بأكمله على حسابك، ويكون بأكمله لمصلحتي. وسوف أحترمُ هذا العهد طالما يحلو لي، وأنت تحترمه طالما أنا راغب».

jean jacques Rousseau (1712-1778)

the social contract

or

principles of political right

BOOK 1

My purpose is to consider if, in political society, there can be any legitimate and sure principle of government, taking men as they are and laws as they might be. In this inquiry I shall try always to bring together what right permits with what interest prescribes so that justice and utility are in no way divided.

I start without seeking to prove the importance of my subject. I may be asked whether I am a prince or a legislator that I should be writing about politics. I answer: no, and indeed that that is my reason for doing so. **If I were a prince or a legislator I should not waste my time saying what ought to be done; I should do it or keep silent.**

Born as I was the citizen of a free state and a member of its sovereign body, the very right to vote imposes on me the duty to instruct myself in public affairs, however little influence my voice may have in them. And whenever I reflect upon governments, I am happy to find that my studies always give me fresh reasons for admiring that of my own country.

CHAPTER 1

The subject of Book I

MAN was born free, and he is everywhere in chains. Those who think themselves the masters of others are indeed greater slaves than they. How did this transformation come about? I do not know. How can it be made legitimate? That question I believe I can answer.

If I were to consider only force and the effects of force, I should say: «So long as a people is constrained to obey, and obeys, it does well; but as soon as it can shake off the yoke, and shakes it off, it does better; for since it regains its freedom by the same right as that which removed it, a people is either justifying in taking back its freedom, or there is no justifying those who took it away». But the social order is a sacred right which serves as a basis for all other rights. And as it is not a natural right, it must be one founded on covenants. The problem is to determine what those covenants are. But before we pass on to that question, I must substantiate what I have so far said.

CHAPTER 2

The First Societies

The oldest of all societies, and the only natural one, is that of the family; yet children remain tied to their father by nature, only so longs as they need him for their preservation. As soon as this need ends, the natural bond is dissolved. Once the children are freed from the obedience they owe their father, and the father is

freed from his responsibilities towards them, both parties equally regain their independence. If they continue to remain united, it is no longer nature, but their own choice, which unites them; and the family as such is kept in being only by agreement.

This common liberty is a consequence of man's nature. Man's first law is to watch over his own preservation; his first care he owes to himself; and as soon as he reaches the age of reason, he becomes the only judge of the best means to preserve himself; he becomes his own master.

The family may therefore perhaps be seen as the first model of political societies: the head of the state bears the image of the father, the people the image of his children, and all, being born free and equal, surrender their freedom only when they see advantage in doing so. The only difference is that in the family, a father's love for children repays him for the care he bestows on them, while in the state, where the ruler can have no such feeling for his people, the pleasure of commanding must take the place of love.

Grotius denies that all human government is established for the benefit of the governed, and he cites the example of slavery. His characteristic method of reasoning is always to offer fact as a proof of right. It is possible to imagine a more logical method, but not one more favourable to tyrants.

According to **Grotius**, therefore, it is doubtful whether humanity belongs to a hundred men, or whether these hundred men belong to humanity, though he seems throughout his book to lean to the first of these views, which is also that of **Hobbes**. These authors show us the human race divided into herds of cattle, each with a master who preserves it only in order to devour its members.

Just as a shepherd possesses a nature superior to that of his flock, so do those shepherds of men, their rulers, have a nature superior to that of their people. Or so, we are told by **philo**, the emperor **Caligula** argued, concluding, reasonably enough on this same analogy, that kings were gods or alternatively that the people were animals.

The reasoning of **Caligula** coincides with that of Hobbes and Grotius. Indeed Aristotle, before any of them, said that men were not at all equal by nature, since some were born for slavery and others born to be masters.

Aristotle was right; but he mistook the effect for the cause. Anyone born in slavery is born for slavery – nothing is more certain. Slaves, in their bondage, lose everything, even the desire to free. They love their servitude even as the companions of **Ulysses** loved their life as brutes. But if there are slaves by nature, it is only because there has been slavery against nature. **Force made the first slaves; and their cowardice perpetuates their slavery.**

I have said nothing of the King **Adam** or of the Emperor **Noah**, father of the three great **monarchs** who shared out the universe between them, like the children of Saturn, with whom some authors have identified them. I hope my readers will be grateful for this moderation, for since I am directly descended from one of those princes, and perhaps in the eldest line, how do I know that if the deeds were checked, I might not find myself the legitimate king of the human race? However that may be, there is no gainsaying that Adam was the king of the world, as was **Robinson Crusoe** of his island, precisely because he was the sole inhabitant; and the great advantage of such an empire was

that the monarch, secure upon his throne, had no occasion to fear rebellions, wars or conspirators.

CHAPTER 3

The Right of the Strongest

The strongest man is never strong enough to be master all the time, unless he transforms force into right and obedience, into duty. Hence «the right of the strongest» - a «right» that sounds like something intended ironically, but is actually laid down as a principle. But shall we never have this phrase explained? **Force is a physical power; I do not see how its effects could produce morality. To yield to force is an act of necessity, not of will; it is at best an act of prudence. In what sense can it be a moral duty?**

Let us grant, for a moment, that this so – called right exists. I suggest it can only produce a tissue of bewildering nonsense; for once might is made to be right, cause and effect are reversed, and every force which overcomes another force inherits the rights which belonged to the vanquished. As soon as man can disobey with impunity, his disobedience becomes legitimate; and as the strongest is always right, the only problem is how to become the strongest. But what can be the validity of a right which perishes with the force on which it rests? If force compels obedience, there is no need to invoke a duty to obey, and if force ceases to compel obedience, there is no longer any obligation. Thus the word «right» adds nothing to what is said by «force»; it is meaningless.

«Obey those in power». If this means «yield to force»

the precept is sound, but superfluous; it will never, I suggest, be violated. All power comes from God, I agree; but so does every disease, and no one forbids us to summon a physician. If I am held up by a robber at the edge of a wood, force compels me to hand over my purse. But if I could somehow contrive to keep the purse from him, would I still be obliged in conscience to surrender it? After all, the pistol in the robber's hand is undoubtedly a **power**.

Surely it must be admitted, then, **that might does not make right, and that the duty of obedience is owed only to legitimate powers**. Thus we are constantly led back to my original question.

CHAPTER 4
Slavery

SINCE no man has any natural authority over his fellows, and since force alone bestows no right, all legitimate authority among men must be based on covenants.

Grotius says: «if an individual can alienate his freedom and become the shave of the master, why may not a whole people alienate its freedom and become the subject of a king?» In this remark there are several ambiguous words which call for explanation; but let us confine ourselves to one – to «alienate». To alienate is to give or sell. A man who becomes the slave of another does not give himself, he sells himself in return for at least a subsistence. But in return for what could a whole people be said to sell itself? A king, far from nourishing his subjects, draws his nourishment from them; and kings, according to **Rabelais**, need more than a little nourishment. Do subjects,

then, give their persons to the king on condition that he will accept their property as well? If so, I fail to see what they have left to preserve.

It will be said that a despot gives his subjects the assurance of civil tranquility. Very well, but what does it profit them, if those wars against other powers which result from a despot's ambition, if his insatiable greed, and the oppressive demands of his administration, cause more desolation than civil strife would cause? What do the people gain if their very condition of civil tranquility is one of their hardships? **There is peace in dungeons, but is that enough to make dungeons desirable**? The Greeks lived in peace in the cave of Cyclops awaiting their turn to be devoured.

To speak of a man giving himself in return for nothing is to speak of what is absurd, unthinkable; such a action would be illegitimate, void, if only because no one who did it could be in his right mind. To say the same of a whole people is to conjure up a nation of lunatics; and right cannot rest on madness.

Even if each individual could alienate himself, he cannot alienate his children. For they are born men; they are born free; their liberty belongs to them; no one but they themselves has the right to dispose of it. Before they reach the Years of discretion, their father may, in their name, make certain rules for their protection and their welfare, but he cannot give away their liberty irrevocably and unconditionally, for such a gift would be contrary to the ends of nature and an abuse of paternal right. Hence, an arbitrary government would be legitimate only if every new generation were able to accept or reject it, and in that case the government would cease to be arbitrary.

To renounce freedom is to renounce one's humanity,

one's rights as man and equally one's duties. There is no possible quid pro quo for one who renounces everything; indeed such renunciation is contrary to man's very nature; for if you take away all freedom of the will, you strip a man's actions of all moral significance. Finally, any covenant which stipulated absolute dominion for one party and absolute obedience for the other would be illogical and nugatory. Is it not evident that he who is entitled to demand everything owes nothing? And does not the single fact of there being no reciprocity, no mutual obligation, nullify the act? For what right can my slave have against me? If everything he has belongs to me, his right is my right, and it would be nonsense to speak of my having a right against myself.

Grotius and the rest claim to find in war another justification for the so - called right of slavery. They argue that the victor's having the right to kill the vanquished implies that the vanquished has the right to purchase his life at the expense of his liberty – a bargain thought to be the more legitimate because it is advantageous to both parties.

But it is clear that this so - called right to kill the vanquished cannot be derived from the state of war. For this reason alone, that men living in their primitive condition of independence have no intercourse regular enough to constitute either a state of peace or a state of war; and men are not naturally enemies. It is conflicts over things, not quarrels between men which constitute war, and the state of war cannot arise from mere personal relations, but only from property relations. Private wars between one man and another can exist neither in a state of nature, where there is no fixed property, nor in society, where everything is under the authority of law.

Private fights, duels, skirmishes, do not constitute any kind of state; and as for the private wars that were permitted by the ordinances of louis IX, King of france, and suspended by the Peace of God, these were no more than an abuse of feudal government, an irrational system if there ever was one, and contrary both to natural justice and to all sound polity.

War, then, is not a relation between men, but between states; in war individuals are enemies wholly by chance, not as men, not even as citizens, but only as soldiers; not as members of their country, but only as its defenders. In a word, **a state can have as an enemy only another state, not men, because there can be no real relation between things possessing different intrinsic natures**.

This principle conforms to the established rules of all times and to the constant practice of every political society. Declarations of war are warnings not so much to governments as to their subjects. The foreigner – whether he is a king, a private person or a whole people – who robs, kills or detains the subjects of another prince without first declaring war against that prince, is not an enemy but a brigand. Even in the midst of war, a just prince, seizing what he can of public property in the enemy's territory, nevertheless respects the persons and possessions of private individuals; he respects the principles on which his own rights are based. Since the aim of war is to subdue a hostile state, a combatant has the right to kill the defenders of that state while they are armed; but as soon as they lay down their arms and surrender, they cease to be either enemies or instruments of the enemy; they become simply men once more, and no one has any longer the right to take their lives. It is sometimes possible to destroy a state without

killing a single one of its members, and war gives no right to inflict any more destruction than is necessary for victory. These principles were not invented by Grotius, nor are they founded on the authority of the poets; they are derived from the nature of things; they are based on reason.

The right of conquest has no other foundation than the law of the strongest. And if war gives the conqueror no right to massacre a conquered people, no such right can be invoked to justify their enslavement. Men have the right to kill their enemies only when they cannot enslave them, so the right of enslaving cannot be derived from the right to kill. It would therefore be an iniquitous barter to make the vanquished purchase with their liberty the lives over which the victor has no legitimate claim. An argument basing the right over life and death on the right to enslave, and the right to enslave on the right over life and death, is an argument trapped in a vicious circle.

Even if we assumed that this terrible right of massacre did exist, then slaves of war, or a conquered people, would be under no obligation to obey their master any further than they were forced to do so. By taking an equivalent of his victim's life, the victor shows him no favour; instead of destroying him unprofitably, he destroys him by exploiting him. Hence, far from the victor having acquired some further authority besides that of force over the vanquished, the state of war between them continues; their mutual relation is the effect of war, and the continuation of the rights of war implies that there has been no treaty of peace. An agreement has assuredly been made, but that agreement, far from ending the state of war, presupposes its continuation.

Thus, however we look at the question, the «right» of slavery

is seen to be void; void, not only because it cannot be justified, but also because it is nonsensical, because it has no meaning. The words «slavery» and «right» are contradictory, they cancel each other out. Whether as between one man and another, or between one man and a whole people, it would always be absurd to say: «I hereby make a covenant with you which is wholly at your expense and wholly to my advantage; I will respect it so long as I please and you shall respect it so long as I wish».

الفصل العاشر

"الفعلُ الذي يُؤدّى بمقتضى الواجب، يستمدُّ ماله من قيمة أخلاقية، لا من الهدف الذي يتحقق به، بل من القاعدة التي يتقرّر عليها"

"الأنوارُ هي خروجُ الانسانية من قصورها الذي جلبته على نفسها. وهذا القصور هو عدمُ القدرة على استخدام المرء لفهمه، دون توجيهٍ من غيره"

إيمانويل كانط

إيمانويل كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤)
كتاب أُسس ميتافيزيقا الأخلاق*

الفصل الأول
الانتقال من المعرفة العقلية العامة للأخلاقيَّة
إلى المعرفة الفلسفيَّة

الإرادةُ الخيِّرة

يستحيل أن نتصوَّر أيَّ شيء على الاطلاق في العالم، أو حتى خارجه، ممَّا يمكن اعتباره خيراً بدون تحفُّظ، باستثناء الإرادة الخيِّرة. فالفهم والذكاء وملكة الحكم، وأيُّ مواهب أخرى للذهن، يمكن أن نسميِّها، أو الشجاعة والحسم، والثبات على المقاصد، ككيفياتٍ للمزاج، جميعُها، بدون شك، خيِّرةٌ ومرغوبةٌ من وجهات نظر عديدة، ولكنها يمكن أن تكون أيضاً سيئةً للغاية وضارَّة، إذا كانت الإرادة ـ التي ينبغي لها استخدامُ مواهب الطبيعة هذه، والتي لهذا السبب أُطلقَ على طبيعتها الخاصَّة إسم «الخُلُق» ـ إذا كانت هذه الإرادة غير خيِّرة. والأمر

* نُشر هذا الكتاب عام ١٧٨٥.

نفسه بالضبط، بالنسبة إلى هبات الحظ. فالسلطة، والثروة، والسمعة الحسنة، بل والصحة، والرفاهية الكاملة، والرضى عن النفس، وهو ما يُطلق عليه اسم «السعادة»، تُنتج ثقةً في النفس، وهي كثيراً ما تنقلب إلى زهوٍ، إلاّ إذا كان هناك إرادةٌ خيِّرة، تُصحِّح تأثير هذه الهِبات على النفس، وكذلك على كل مبدأ للفعل، وتوجِّهها نحو غايات كليَّة. زد على ذلك أنَّ المُشاهد العاقل والنزيه لا يمكنه أن يشعر بالرضى، حين يرى أنَّ الازدهار غير المنقطع للكائن، لا يكشف عن أيِّ لمسةٍ للإرادة الخالصة والخيِّرة. ويبدو بالتالي، **أن الإرادة الخيِّرة تشكِّل الشرط اللازم لاستحقاقنا أن نكون سعداء.**

وهناك بعض الكيفيات التي تكون مساعدةً لهذه الإرادة الخيِّرة ذاتها، ويمكن أن تجعل مهمتها غايةً في اليُسر، ولكنها رغم ذلك ليس لها قيمةٌ ذاتية غير مشروطة، بل بالأحرى تفترض إرادةً خيِّرة تضع حداً للتقدير الذي نظهره لها، ولا تسمح لنا بالنظر إليها على أنها خيرٌ مطلق. فالاعتدال في العواطف والانفعالات، وضبط النفس، والتفكير الرزين، ليست خيِّرة فحسب، من جوانب عدة، بل يبدو أنها تشكِّل جانباً من القيمة الذاتية للشخص. ومع ذلك فهي بعيدة عن أن تُوصف بأنها خيِّرة دون تحفُّظ (مهما كانت القيمة اللامشروطة التي خصَّها بها القدماءُ). ذلك لأنه بدون مبادىء الإرادة الخيِّرة، قد تغدو هذه الكيفيات سيئةً إلى أبعد حدٍ، فضبطُ الوغد لنفسه، يجعله ليس فقط أكثر خطورةً، بل أيضاً بغيضاً جداً في عيوننا، ممَّا لو كنَّا حكمنا عليه بغير ذلك.

الإرادةُ الخيِّرة ونتائجها

إنَّ الإرادة الخيِّرة ليست خيِّرةً بسبب ما تفعله أو تنجزه، ولا بسبب قدرتها على الوصول إلى بعض الأهداف المقصودة، إنَّها خيِّرةٌ في فِعْلها فقط، أي أنَّها خيِّرة

في ذاتها. وهي، مُعتبرةً في ذاتها، يجب أن تُقدَّر، دون مقارنتها بغيرها، تقديراً أعلى وأسمى من كل ما يمكن تحقيقه بواسطتها، من أجل ميلٍ معين، أو إذا شئت، من أجل المجموع الكلي للميول. ومع أن هذه الإرادة، لسوء القدر، أو لبُخلِ طبيعةٍ قاسية، محرومةٌ حرماناً تامّاً من القدرة على تنفيذ أهدافها؛ ورغم جهودها القصوى، فهي لا تزال عاجزةً عن إنجاز أيِّ شيء، مع أنها تبقى إرادةً خيِّرة واحدةً (ليس كأمنيةٍ بسيطة، بل كإحكامٍ شديد لكل الوسائل التي في متناولنا)، ومع ذلك، فإنها سوف تظل تلمع كجوهرةٍ، ضياؤها من ذاتها، وكشيء قيمته في ذاته، فمنفعتُها أو جاذبيتها، لا تستطيع أن تزيد أو تُنقص شيئاً من هذه القيمة. ومنفعتُها ليست ـ إذا جاز التعبير ـ سوى الترصيع الذي يسمح لنا بتداولها بشكل أفضل في معاملاتنا الجارية، أو الذي يجذب انتباه أولئك الذين لم يختبرونها اختباراً كافياً، ولكن هذا الترصيع لا يغري الخبراء بها، ولا يحدِّد قيمتها.

وظيفةُ العقل

ومع ذلك، ففي هذه الفكرة عن القيمة المطلقة للإرادة البسيطة، وفي تقديرها دون الأخذ بعين الاعتبار كلِّ النتائج النافعة، يوجد شيءٌ بالغ الغرابة، وهو أنه رغم الموافقة التامة التي تتلقاها حتى من العقل المشترك، فلا بدَّ أن يظهر شكٌّ بصددها، وهو أنه ربما لا تكون في أساسها المستور، إلاّ تعالياً وهمياً، وأننا ربما نكون قد أسأنا فهم قصد الطبيعة، في ربط العقل بإرادتنا، باعتباره حاكماً لها. وسنشرع من وجهة النظر هذه، في إخضاع فكرتنا هذه للفحص.

في التكوين الطبيعي للكائن العضوي، أي في كائنٍ مُعَدٍّ بغرض الحياة، لنضع كمبدأ، أنْ ليس فيه عضوٌ وُجد لأي غاية، إلاّ ويكون أيضاً الأكثر ملاءمة

لهذه الغاية، والأكثر توافقاً معها. فلنفترض الآن أنَّ كائناً مزوَّداً بالعقل والإرادة، فإذا كانت الغاية الحقيقية للطبيعة هي حفظهُ ورفاهيته، أو بعبارة واحدة، سعادتَه، ففي هذه الحالة، تكون الطبيعة قد اكتشفت نظاماً سيئاً للغاية، باختيارها العقل في هذا المخلوق، لتنفيذ غايتها هذه. ذلك لأن جميع الأفعال التي يجب على هذا الكائن أن يؤدِّيها في سبيل هذه الغاية، وكذلك القاعدة العامة لسلوكه، يمكن لغريزته أن تقوده إليها، وبصورةٍ أكثر دقة. وهذه الغاية يمكن المحافظة عليها، بصورةٍ أوثق، بالغريزة، وهو ممّا لا يمكن للعقل أن يفعله أبداً. فإذا كان العقل قد مُنح لهذا المخلوق، كموهبةٍ له، فسيكون على هذا العقل أن يخدمه فقط في تأمُّل الاستعداد السعيد لطبيعته، والاعجاب به، والتمتُّع به، وفي أن يكون مُمتنّاً لسببه المحسن (الله)، لكن، ليس لكي يُخضع شهوته لهذا التوجيه الضعيف والمضلِّل، ولا لكي يتدخل تدخلاً لا يفي بالمراد في تحقيق غايات الطبيعة. وفي كلمة واحدة، ينبغي للطبيعة أن تمنع العقل من اقتحام مجال العرف العملي، ومن الادعاء، ببصيرته الضعيفة، في أن يتصوَّر لنفسه خطةً للسعادة وللوسائل التي تتحقق بها. ينبغي للطبيعة أن تقرِّر بنفسها، ليس الغايات فقط، بل والوسائل أيضاً، وأنْ تعهد باحتراسٍ حكيم، بهذه الغايات والوسائل معاً، إلى الغريزة وحدها.

وفي الواقع أيضاً، فإننا نجد أنه كلما اهتم عقلٌ مثقَّف بالسعي إلى الحياة المُبهجة والسعادة، ابتعد الانسانُ عن الرضى الحقيقي. ولهذا السبب تظهر عند كثير من الناس، وأيضاً عند أولئك الذين اختبروا استخدام العقل أعظم اختبار، إذا كانوا صرحاء كفايةً ليعترفوا بذلك، درجةٌ من كُره التفكير، أي كراهية العقل. ذلك أنهم عندما يوازنون بين جميع المنافع التي يحصدونها من استخدام العقل ـ ولن أقول من تصور جميع الفنون التي تشكِّل الترف المألوف، بل ومن العُلوم أيضاً (التي تبدو لهم في النهاية، وكأنها هي أيضاً ترفٌ للعقل) ـ يكتشفون أنهم

جلبوا مزيداً من الإزعاج لرؤوسهم، أكثر ممَّا جنوا من السعادة. ولهذا الاعتبار، فإنهم يشعرون بالحسد من الفريق الأعم من الناس، أكثر ممَّا يحتقرونه. فهؤلاء الناس هُم أقرب إلى الاهتداء بالغريزة الطبيعية البسيطة، ولا يسمحون لعقولهم بالتأثير كثيراً في سلوكهم. وهكذا، يجب أن نعترف أنَّ حكم أولئك الذين يسعون إلى تعديل - بل حتى إلى التقليل إلى أدنى مستوى - ذلك التمجيد المغرور للمنافع التي يُفترض على العقل أن يزودَّنا بها فيما يخصُّ السعادة والرضى في الحياة، أنَّ هذا الحكم ليس على أي وجه نتيجةَ مزاجٍ سيء، أو نتيجةَ نكرانٍ جميلٍ للخيرية التي بها يُحكم العالم. ففي صميم هذه الأحكام تكمن مستترةً، فكرةٌ لغايةٍ أخرى للوجود، هي أكثر قيمةٍ بما لا يُقارن، من أجلها صُنع العقلُ حقَّاً، وليس من أجل السعادة، وبالتالي، يجب أن تخضع لهذه الغاية، في معظم الأحيان، الغاياتُ الخاصةُ للانسان، وذلك باعتبارها الشرط الأسمى.

ولذلك، وبما أنَّ العقل غيرُ قادرٍ قدرةً كافية على توجيه ارادتنا بطريقةٍ آمنة، فيما يختص بموضوعاتها وباشباعها جميع حاجاتنا (التي يكون للإرادة دورٌ في مضاعفتها)، فهذه الغاية تستطيع أن تقودنا إليها، وبطريقةٍ أوثق، غريزةٌ طبيعية فطرية؛ **وبما أنَّ العقل لم يُوهب لنا باعتباره سلطةً عملية، أي سلطةً لها نفوذها على الإرادة، فينبغي أن تكون وظيفته الحقيقية، توليدَ إرادةٍ خيِّرة، لا كوسيلةٍ لغايةٍ معينة أخرى، بل خيِّرة في ذاتها.** ومن أجل هذه الوظيفة، يكون العقلُ ضرورياً ضرورةً مطلقة، في عالمٍ حيث الطبيعة في توزيعها خواصها، تعمل في كل مكان، بطريقةٍ قصدية هادفة. وبناءً على هذا، فإنه يجوز لإرادةٍ كهذه، أن لا تكون الخير الوحيد الكامل، ولكن يجب أن تكون الخيرَ الأسمى، والشرطَ لكلِّ خيرٍ آخر، بل، ولكل مطامحنا في السعادة. في هذه الحالة، يمكننا بسهولة أن نضمَّ إلى حكمة الطبيعة، ملاحظتَنا بأن ثقافة العقل المطلوبة لتحقيق أول غايةٍ غير مشروطة، تستطيع

بطرقٍ عديدة، وعلى الأقل في هذه الحياة، أن تُقيّد الوصول إلى الغاية الثانية، أعني السعادة التي هي دائماً مشروطةٌ، بل ويمكنها أن تقضي على هذه السعادة، دون أن تعمل الطبيعةُ عكس غايتها. ذلك أن العقل يدرك أن أرفع وظيفةٍ عملية له، هي توطيدُ إرادةٍ خيِّرة. وبانجاز هذه الغاية يكون قادراً فقط على تحقيق نوعٍ خاص من الرضى، أعني رضى يتأتّى من تحقيق غايةٍ، تكون هي بدورها محدَّدةً بالعقل وحده، حتى لو كان هذا التحقيق يستلزم في بعض الأحيان، التدخل بغايات الميل.

الإرادةُ الخيِّرة والواجب

يجب علينا الآن إضاءةُ تصوُّر إرادةٍ مُقدَّرةٍ في ذاتها، وخيِّرةٍ بصرف النظر عن أي غاية أخرى. وهو تصوّرٌ موجودٌ سابقاً في العقل الطبيعي السليم، ولا يحتاج إلى تعلُّم، بل إلى توضيح. هذا التصوُّر يشغل دائماً أعلى مكان في تقدير القيمة الكاملة لأفعالنا، ويشكّل شرطاً لكل ما تبقّى. وكذلك سوف نشرع في فحص تصور الواجب الذي يتضمَّن تصوُّرَ إرادةٍ خيِّرة، والمُعرَّض لبعض القيود والعقبات الذاتية، والتي هي أبعدُ من أن تُخفيه أو أن تُقنّعه، بل على العكس، تجعله أكثر لمعاناً وأشد سطوعاً.

وسأدع جانباً هنا، كلَّ الأفعال التي أقررنا من قبل، بكونها معارضةً للواجب، مهما كانت نافعةً، بالنظر إلى هذه الغاية أو تلك. ذلك أن المشكلة بخصوص هذه الأفعال، لا تُثار فيها إذا كانت حدثت بمقتضى الواجب، بمقدار ما إذا كانت معارضةً له، بشكلٍ مباشر. وسأدع جانباً أيضاً الأفعالَ التي تتّسق بالفعل والواجب، ومع ذلك، لا يكون لدى الناس أيُّ ميلٍ مباشر نحوها، بل هم يقومون بها، لأن هناك ميلاً آخر معين، يدفعهم إلى ذلك. ذلك أنه من اليسير

في هذه الحالة، أن نقرر ما إذا كان الفعل الذي يتسق والواجب قد حدث بمقتضى الواجب، أو لهدفٍ آخر متصلٍ بالمنفعة الذاتية. ويصبح إدراك هذا التمييز أكثر صعوبةٍ، عندما يكون الفعلُ متسقاً والواجب، ويكون لدى الذات، علاوةً على ذلك، ميلٌ مباشر نحو هذا الفعلُ. فمثلاً، بالتأكيد إنه لمّا يتسق والواجب أنْ لا يغالي البائعُ في ثمن السلعة مع الزبون الذي ليست له خبرةٌ. وحيث يكون هناك منافسةٌ أكبر، فإنَّ التاجر صاحب الحسِّ، يُحجم عن فعل هذا، فيضع سعراً محدَّداً وعاماً لجميع الناس، بحيث يستطيع طفلٌ أن يشتري منه، تماماً كأيِّ شخصٍ آخر. وهكذا، فإن هؤلاء الناس يؤدُّون الخدمة بأمانةٍ. ولكن هذا ليس كافياً تقريباً، كي نبرِّر لأنفسنا الاعتقاد أنَّ التاجر قدتصرَّف على هذا النحو بمقتضى الواجب، أو وفق مبادىء المعاملة النظيفة والواضحة، فمصلحته تتطلَّب منه أن يفعل ذلك. ولا نستطيع، علاوةً على ذلك، أن نفترض أنَّ لدى التاجر ميلاً مباشراً نحو زبائنه، يقودُه، انطلاقاً من الحب، إلى عدم إعطاء أيِّ أفضليةٍ فيما يخصُّ السعر، لشخصٍ على آخر. إذن، فإنَّ الفعل قد حدث، ليس بمقتضى الواجب، ولا وفق ميلٍ مباشر، بل فقط، وفق غاياتِ المصلحة الذاتيَّة.

ومن جهة أخرى، فإنَّ المحافظة على الحياة هي واجبٌ، وإلى جانب هذا، فإن كلَّ انسانٍ لديه أيضاً ميلاً مباشراً كي يحافظ على حياته. ولكن، من أجل ذلك، فإنَّ هذه الوقاية المشوبة في أغلب الأحيان بالقلق، والتي يتخذها جزءٌ كبير من الناس لتحقيق هذه الغاية، تخلو من كل قيمةٍ ذاتية، كما تخلو قاعدةُ أفعالهم من كلِّ محتوى أخلاقي. فهم يحافظون على حياتهم بالتوافق مع الواجب، ولكن ليس بدافع الواجب. وعلى النقيض من ذلك، فعندما تسلبُ خيباتُ الأمل والحزن الذي لا رجاء فيه، طعمَ الحياة من شخصٍ، وعندما يرغب هذا الشخصُ التعيس ـ القوي في روحه والغاضب من قدره، أكثر من كونه مخلوع الفؤاد أو مدمراً ـ في

الموت، ومع ذلك يظلُّ يحافظ على حياته ـ دون أن يحبها ـ ليس بمقتضى الميل أو الخوف، لكن بمقتضى الواجب. عندئذٍ بالفعل يكون لقاعدته في الفعل، محتوى أخلاقي.

لَأَنْ يساعد الانسانُ الآخرين حيث يستطيع، فهذا واجبٌ. فضلاً عن ذلك، فهناك بعض النفوس التي يبلغ تشبُّعها بالتعاطف حداً يجعلها ـ دون أي دافعٍ آخر من تباهٍ أو منفعةٍ ذاتية ـ تجد لذةً داخلية في نشرِ السعادة حولها، وفي الابتهاج برضى الآخرين، من حيث أنَّ هذا الرضى هو ثمرةُ عملها. ومع ذلك، فأنا أزعم في هذه الحالة، أن فعلاً من هذا النوع، مهما كان حقيقياً أو مُستحبّاً، فليس لديه قيمةٌ أخلاقية حقيقية، فهو يقف جنباً إلى جنب مع ميول أخرى، مثلاً، الميل نحو السمعة الحسنة، وذلك الفعل إذا أسعفه الحظُّ، ووقع مع شيء مفيدٍ وحقيقي، وبالتالي جدير بالاحترام، فهو يستحق الثناء والتشجيع، لكن ليس التقدير، لأنَّ قاعدة الفعل فيه تفتقر إلى المحتوى الأخلاقي، أعني، أداء هذه الأفعال، ليس بمقتضى الميل، بل بمقتضى الواجب.

لنفترض إذن، أن نفسَ صديق البشر هذا، كانت مُلبدةً بالأحزان الشخصية التي تُخمد كلَّ تعاطفٍ مع قدر الآخرين، ولكن ما زال يملك القدرة على مساعدة أولئك الناس المكروبين، رغم أن حاجات الآخرين لم تعُد تحركُه، لأنه مشغولٌ بما يكفي، بحاجاته. ولنفترض أنه ـ رغم أنه لم يعُد مدفوعاً بأيِّ ميل ـ ينتزع نفسه من هذه البلادة القاتلة، ويفعل فعلاً دون أي ميلٍ، بل بمقتضى الواجب وحده. عندها، وللمرة الأولى، يكون لفعله قيمتهُ الأخلاقية الأصيلة.

وأبعدُ من ذلك، إذا كانت الطبيعة قد وضعت قدراً قليلاً من التعاطف في قلب هذا أو ذاك من الناس، وإذا كان هذا الانسان (وهو شخصٌ شريف من جوانب أخرى) باردَ المزاج، ولا مبالياً بألام الآخرين ـ ربما لأنه موهوبٌ بهبةٍ من

الاحتمال والثبات القوي فيما يخصُّ آلامه، وهو يفترض الأمرَ ذاته عند الآخرين، أو حتى يطالب به ـ إذا لم تكن الطبيعةُ قد شكَّلت هذا الانسان (وهو في الحقيقة ليس أسوأ مُنتَجٍ للطبيعة) ليكون مُحباً للخير الانساني، ألا يظلُّ يجد في ذاته منبعاً يمكنه ان يستخرج منه قيمةً أعلى بكثير من القيمة التي تكون لمزاجٍ خيِّرٍ بطبيعته؟ بالتأكيد سوف يجد. وهنا على وجه الدقة، تظهر قيمةُ الخُلُق ـ قيمةٌ أخلاقية وأسمى بما لا يُقارن ـ أعني أنه يفعل الخير، ليس بمقتضى الميل، بل بمقتضى الواجب.

إنّ تأمين السعادة الخاصة بالانسان هو واجبٌ (هو واجبٌ غير مباشر على الأقل)، ذلك أنَّ عدم رضى الانسان عن حاله، تحت ضغط الانشغالات، وفي وسط حاجاتٍ غير مُشبعة، يمكن أن يصبح بسهولةٍ إغراءً كبيراً بانتهاك الواجب. ولكن هنا أيضاً، ودون النظر إلى الواجب، نجد أنَّ لدى كل الناس من ذواتهم، ميلاً شديد القوة والعمق نحو السعادة، ذلك لأن في هذه الفكرة عن السعادة، تتَّحدُ على الدقة جميعُ الميول في كلٍّ. إن القاعدة التي تشير إلى تحقيق السعادة، مُؤلِّفةٌ في كثير من الأحيان، لتتداخل مع بعض الميول، ومع ذلك، لا يستطيع الانسانُ أن يكوِّن تحت اسم «السعادة» أيَّ تصورٍ محدَّدٍ وأكيدٍ لإشباع الميول برمتها. وكذلك ليس هناك مجال للدهشة من أنَّ ميلاً واحداً محدَّداً، فيما يَعِدُ به، وفي الزمن الذي يمكن إشباعه فيه، يمكنه أن يتغلَّب على فكرةٍ مذبذبة. مَثَل ذلك، أنَّ رجلاً يعاني من داء النقرس، ويختار التمتُّع بما يحلو له، ويتحمَّل عواقب ذلك، ما أمكنه، طبقاً لحساباته أنه لم يحرم نفسه هنا على الأقل من الاستمتاع باللحظة الراهنة، بسبب بعض التوقُّعات الجائزة التي لا أساس لها، من أن الحظ السعيد يُفترض أن يرتبط بسلامة الصحة. ولكن في هذه الحالة أيضاً، إذا كانت النزعة العامة نحو السعادة قد فشلت في تحديد إرادته، وإذا لم تدخل الصحةُ الجيدة، على الأقل بالنسبة إليه، في حساباته باعتبارها شيئاً ضرورياً، فإنَّ ما يبقى هنا، كما في حالات أخرى، هو

قانونٌ، قانونٌ يطالبه بالعمل لسعادته، لا بمقتضى ميلٍ، بل بمقتضى الواجب، وبهذا يكون لسلوكه، وللمرة الأولى، قيمةٌ أخلاقية حقيقية.

على هذا النحو يجب أن نفهم أيضاً، ودونما شك، فقراتٍ من الكتاب المقدس تأمرنا بأن نحبَّ جارنا، بل وأن نحبَّ عدوَّنا. ذلك لأن الحبَّ كميلٍ، لا يمكن الأمرُ به، بل فِعْلُ اللطُّف أو المعروف الذي يُؤدَّى بمقتضى الواجب، رغم أنه لا يوجد ميلٌ يدفعنا إليه، ورغم أن هناك أيضاً، نفوراً طبيعياً لا يمكن التغلُّب عليه يقف في طريقنا. هذا الفعل هو الحبُّ العملي، وهو ليس حُباً مَرَضياً، يكمن في الإرادة، لا في نزعةٍ من نزعات الشعور؛ في مبادىء الفعل، لا في الشفقة المائعة. وهذا الحب العملي هو وحده الذي يُمكن أن يُؤمر به.

المبدأُ الصُّوري للواجب

وقضيتُنا الثانية هي التالية: الفعلُ الذي يُؤدَّى بمقتضى الواجب، يستمدُّ ماله من قيمة أخلاقية، لا من الهدف الذي يتحقق به، بل من القاعدة التي يتقرَّر عليها. لذلك فهو لا يعتمد على تحقُّق موضوع الفعل، بل على مبدأ الإرادة وحده، هذا المبدأ الذي بمقتضاه قد تمَّت تأديةُ الفعل، دون أيِّ اعتبار لأيِّ موضوعٍ من موضوعات الرغبة. ومن الواضح ممّا سبق بيانه، أن الأهداف التي يمكن أن تكون لنا في أفعالنا، وكذلك في نتائجها، مُعتبرةً كغاياتٍ وكدوافع للإرادة، لا يمكنها أن تعطي هذه الأفعال أيَّ قيمةٍ أخلاقية غير مشروطة. فأين إذن يمكن أن توجد هذه القيمة، إذا لم نجدها في علاقة الإرادة بالنتائج المأمولة من الفعل؟ لا يمكن ايجادها في أيّ مكان، إلاَّ في مبدأ الإرادة، بصرف النظر عن الغايات التي يمكن أن تتحقَّق بواسطة الفعل، ذلك أنه بين مبدئها الأولِّي، والذي هو مبدأ صوري، ودافعها البَعْدي، والذي هو

مادي، فإنَّ الإرادة تقف إذا جاز التعبير، عند مفرق طرق. وما دام ينبغي أن تتحدَّد بمبدأ ما، فينبغي أن تتحدَّد بالمبدأ الصوري للإرادة، في اللحظة التي يتمُّ فيها الفعلُ بمقتضى الواجب، وحيث كما رأينا، يُسلب منه كلُّ مبدأ مادي.

احترامُ القانون

أمّا قضيتُنا الثالثة، وهي نتيجةُ القضيتين السابقتين، فأُعبِّر عنها على النحو التالي: إنَّ الواجبُ هو ضرورةُ انجاز الفعل إحتراماً للقانون. ذلك أنه يمكن أن يكون لديَّ ميلٌ نحو الموضوع المُعتبر كنتيجةٍ للفعل الذي أنوي القيام به، ولكن لا يكون لديَّ احترامٌ نحوه أبداً، ذلك لأنه ببساطة، لا يعدو كونه نتيجة للإرادة وليس نشاطها. والأمر عينه بالنسبة للميل عامةً، فلا يمكن أن يكون لديَّ احترامٌ نحوه، سواءً أكان ميلي أو ميل شخص آخر. ويمكنني في معظم الأحيان، الموافقة عليه في الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية، قد أحبُّه أحياناً، أعني اعتباره ملائماً لمصلحتي الخاصة. إنَّ شيئاً ما متصلٌ بارادتي، كمبدأ فقط، وليس أبداً كنتيجةٍ، ولا يخدم ميلي، بل يتحكم فيه، أو على الأقل، يتركه كلياً خارج الاعتبار في قراري، إنَّ هذا الشيء هو وحده القانون الخالص في ذاته، والذي يمكنه أن يكون موضوع احترامي، وبعد ذلك يمكن أن يكون أمراً. الآن، إنَّ فعلاً يتمُّ بمقتضى الواجب، عليه أن يضع جانباً، وبالاجمال، نفوذَ الميل، ومع هذا الميل كلَّ موضوعٍ للإرادة، بحيث لا يبقى شيءٌ قادرٌ على تحديد الإرادة، ما عدا القانون، موضوعياً، والاحترام الخالص لهذا القانون العملي، ذاتياً، تبعاً للقاعدة التي تُلزم بطاعة هذا القانون، حتى لو أضرَّ ذلك بجميع ميولي.

وهكذا، فإنَّ القيمة الأخلاقية للفعل، لا تعتمد على النتيجة المتوقَّعة منه،

وكذلك لا تعتمد على أيِّ مبدأ للفعل يحتاج إلى إستعارة دافعِهِ من هذه النتيجة المتوقَّعة. ذلك لأن كل هذه النتائج (حالات الرضى عن النفس، وتعزيز سعادة الآخرين) يمكن أن تحدث بأسبابٍ أُخر، وحدوثها بالتالي لا يستلزم إرادةَ كائنٍ عاقل. ومع ذلك، ففي هذه الإرادة وحدها، يمكن أن يوجد الخيرُ الأسمى غير المشروط. من أجل ذلك، لا شيء إلاَّ فكرةُ القانون في ذاته، الموجودة على التحقيق فقط، في كائن عاقل، وليس في نتيجة متوقَّعة، والتي تكون الأساس المحدِّد للإرادة. هذا وحده يمكنه أن يشكِّل ذلك الخير الأسمى الذي نسميه خيراً أخلاقياً، والحاضر من قبل لدى الشخص الذي يسلك بناءً على هذه الفكرة، والذي لا يمكن انتظاره ببساطةٍ، في النتيجة.

القاعدةُ الكُليّة

ولكن ما نوع هذا القانون الذي يستلزم لتمثُّله أن يحدِّد الإرادة، بصرف النظر عن النتائج المتوقَّعة منه، بحيث يمكن لهذه الإرادة أن تُسمَّى خيِّرةً على الاطلاق، ودون تحفُّظ؟ وما دمتُ قد جرَّدتُ الإرادة من جميع الاغراءات التي يمكن أن تظهر لها، باعتبارها نتيجةً لخضوعها لأي قانون، فلن يبقى إلاَّ اتساقُ الأفعال مع قانونٍ كلِّي. هذا الاتساق وحده يجب أن يكون بمنزلة مبدأ للإرادة. وبقولٍ آخر، يجب عليَّ أن لا أتصرَّف أبداً إلاَّ بطريقةٍ تمكِّنني أيضاً من جعل قاعدتي الذاتية تتحول إلى قانون كلي. فها هنا مجرد الاتساق والقانون الكلي (دون أن يتخذ أساساً له أيَّ قانون تحدِّدهُ بعض الأفعال) يصلح أن يكون مبدأ للإرادة، بل يجب أن يكون مبدأ لها، إذا لم يكن الواجب في كل مكان، وهماً فارغاً وتصوراً خيالياً. إنّ العقل المشترك للناس، يتفق أيضاً اتفاقاً كلياً، في أحكامه العملية، ويضع نُصب

عينيه دائماً، المبدأ الذي ذكرناه آنفاً.

فلنأخذ هذا السؤال، على سبيل المثال: ألا أستطيعُ، تحت وطأة الضغط، أن أقطع بوعدٍ ليس في نيَّتي أن أفي به؟ هنا أُميِّز بسهولة بين هذين المعنيين اللذان يمكن أن يكونا لهذا السؤال: هل من الحصافة والتعقُّل، أو من الحقِّ، أن أقطع بوعدٍ كاذب؟ بدايةً، لا شك أنه يمكن أن يكون كذلك في بعض الأحيان. وإنني لأرى بالفعل، أنه لا يكفي تخليص نفسي من إحراجٍ حاضرٍ بهذه الحيلة: عليّ أن أنظر فيما إذا لم ينجم لاحقاً عن هذه الكذبة، من الكدر لي، ما هو أعظم بكثيرٍ ممّا أهرب منه الآن، وأيضاً، رغم كل دهائي المزعوم في التنبؤ بالنتائج، فإنه ليس من السهل أن أكون واثقاً، وقد فُقدت الثقة فيَّ، من أن هذا لن يكون أشدَّ ضرراً عليَّ، من كلِّ بلاءٍ أُفكر في هذه اللحظة في تجنُّبه. ألا يمكن أن يكون العملُ الأكثر حصافةٍ، هو السلوك هنا، تبعاً لقاعدةٍ عامة، أجعلها عادةً لي، وهي بأن لا أعطي وعداً، إلاّ مع وجود النيَّة بتنفيذه. ومع ذلك، فقد أصبح واضحاً لديّ، أنَّ قاعدةً كهذه، هي مؤسَّسةٌ دائماً على الخوف فقط من النتائج. أنْ أقول الحقيقة بمقتضى الواجب، هو شيءٌ مختلف تماماً عن قول الحقيقة، خشية النتائج الضارَّة. ففي الحالة الأولى، فإن تصوُّر الفعل يتضمن في ذاته من قبل، قانوناً لي، بينما في الحالة الثانية، فينبغي عليَّ أولاً أن أبحث في كل مكان، كي أرى ما هي النتائج التي يمكن أن تكون مرتبطةً، في نظري، بالفعل. فلو ابتعدتُ عن مبدأ الواجب، لكان ما أفعله شيئاً سيئاً تماماً، ولكن إذا هجرتُ قاعدتي في التعقُّل، فكثيراً ما يكون هذا نافعاً لي، مع أنه من الأضمن، في الحقيقة، أن أتمسَّك بهذه القاعدة.

فلنفترض أنني أبحث عن وسيلةٍ أتعلَّم بها بأسرع طريقة، ولكن بطريقةٍ معصومةٍ من الخطأ، كيفيَّة حلِّ هذه المشكلة: «هل يتسق الوعدُ الكاذب

والواجب»؟ عليَّ عندئذ أن أسأل نفسي: «هل أرضى بالفعل بأن تكون قاعدتي (قاعدةُ التخلُّص من صعوبةٍ ما، بوعدٍ باطل) بمنزلة قانونٍ كليّ (قانونٍ صالح لنفسي وللآخرين على حد سواء)؟ وهل أستطيع بالفعل أن أقول لنفسي إنه يمكن لكل إنسانٍ أن يَعِدَ وعداً باطلاً، إذا وجد نفسه في مأزقٍ، ولا يستطيع تخليص نفسه بطريقة أخرى»؟ ولا ألبث أن أُدرك فوراً أنني أستطيعُ أن أرضى عن الكذب، ولكن لا أستطيعُ بأي طريقةٍ أن أُريد قانوناً كلّياً للكذب. ذلك إنه بقانونٍ كهذا، لن يكون هناك وعودٌ على الاطلاق، ما دام إعلاني أمام الآخرين، بعزمي على القيام بفعلٍ مستقبلي، هو إعلانٌ عقيم، لن يصدِّقوه، وهُم إنْ صدَّقوه عن طيشٍ، فسوف يدفعون لي بنفس العُملة، وبالتالي، فإنَّ قاعدتي، وفي اللحظة التي تصبح فيها قانوناً كلّياً، فإنها ستكون مُلزمةً بأن تلغي نفسها.

وهكذا فأنا لا أحتاج إلى براعةٍ صعبة المنال، لأكتشف ماذا يجب عليَّ فعله، لأملك إرادةً خيِّرة. ولكوني غير مُجرِّب في شؤون الحياة، ولكوني عاجزاً عن أن أكون مستعداً لكل الأحداث التي تجري فيها، فأنا أسأل نفسي: «هل يمكنك أن ترغب في أن تصبح قاعدتك قانوناً كلياً؟». وإذا كنتَ لا ترغب، فارفض هذه القاعدة، وهذا الرفضُ ليس بسبب خسارةٍ محتملة لك، أو حتى للآخرين، بل بسبب عدم تمكُّنها من أن تكون مبدأً في تشريعٍ ممكنٍ للقانون الكلِّي. ذلك أن العقل يفرض إحترامي المباشر لتشريعٍ كهذا، والذي لا أملك بعدُ، تبصُّراً في أُسسه (والتي يمكن للفيلسوف البحث فيها)، رغم أنني على الأقل أفهم جيداً التالي: الاحترامُ هو تقديرُ قيمةٍ تفوق بكثير قيمةَ كلِّ ما هو مأمورٌ العمل به، بواسطة الميل، وأنَّ الضرورة بالنسبة إليَّ كي أسلك بمقتضى الاحترام الخالص للقانون العملي، هي ما يشكِّل الواجب، والذي يجب أن يخلي الطريق من أجله، كلُّ دافعٍ آخر، لأنه الشرط لإرادةٍ خيِّرة في ذاتها، قيمتُها أعلى من قيمة أيِّ شيء آخر.

Immanuel Kant (1724 - 1804)

Groundwork of the Metaphysic of Morals

chapter 1

PASSAGE FROM ORDINARY RATIONAL KNOWLEDGE OF MORALITY

The good will

It is impossible to conceive anything at all in the world, or even out of it, which can be taken as good without qualification, except a good will. Intelligence, wit, judgement, and any other talents of the mind we may care to name, or courage, resolution, and constancy of purpose, as qualities of temperament, are without doubt good and desirable in many respects; but they can also be extremely bad and hurtful when the will is not good which has to make use of these gifts of nature, and which for this reason has the term «character» applied to its peculiar quality. It is exactly the same with gifts of fortune. Power, wealth, honour, even health and that complete well-being and contentment with one's state which goes by the name of «happiness», produce boldness, and

as a consequence often overboldness as well, unless a good will is present, by which, their influence on the mind – and so too the whole principle of action – may be corrected and adjusted to universal ends; not to mention that a rational and impartial spectator can never feel approval in contemplating the uninterrupted prosperity of a being graced by no touch of a pure and good will, and that consequently **a good will seems to constitute the indispensable condition of our very worthiness to be happy**.

Some qualities are even helpful to this good will itself and can make its task very much easier. They have none the less no inner unconditioned worth, but rather presuppose a good will which sets a limit to the esteem in which they are rightly held and does not permit us to regard them as absolutely good. Moderation in affections and passions, self control, and sober reflexion are not only good in many respects: they may even seem to constitute part of the inner worth of a person. Yet they are far from being properly described as good without qualification (however unconditionally they have been commended by the ancients). For without the principles of a good will they may become exceedingly bad; and the very coolness of a scoundrel makes him, not merely more dangerous, but also immediately more abominable in our eyes than we should have taken him to be without it.

The good will and its results

A good will is not good because of what it effects or accomplishes – because of its fitness for attaining some proposed end: it is good through its willing alone – that is, good in itself. Considered in itself it is to be esteemed, beyond comparison as far

higher than anything it could ever bring about merely in order to favour some inclination or, if you like, the sum total of inclinations. Even if, by some special disfavour of destiny or by the niggardly endowment of step – motherly nature, this will is entirely lacking in power to carry out its intentions; if by its utmost effort it still accomplishes nothing, and only good will is left (not, admittedly, as a mere wish, but as the straining of every means so far as they are in our control); even then it would still shine like a jewel for its own sake as something which has its full value in itself. Its usefulness or fruitfulness can neither add to, nor subtract from, this value. Its usefulness would be merely, as it were, the setting which enables us to handle it better in our ordinary dealings or to attract the attention of those not yet sufficiently expert, but not to commend it to experts or to determine its value.

The function of reason

Yet in this Idea of the absolute value of a mere will, all useful results being left out of account in its assessment, there is something so strange that, inspite of all the agreement it receives even from ordinary reason, there must arise the suspicion that perhaps its secret basis is merely some high – flown fantasticality, and that we may have misunderstood the purpose of nature in attaching reason to our will as its governor. We will therefore submit our Idea to an examination from this point of view.

In the natural constitution of an organic being – that is, of one contrived for the purpose of life – let us take it as a principle that in it no organ is to be found for any end unless it is also the most appropriate to that end and the best fitted for it.

Suppose now that for a being possessed of reason and a will the real purpose of nature were his preservation, his welfare, or in a word his happiness. In that case nature would have hit on a very bad arrangement by choosing reason in the creature to carry out this purpose. For all the actions he has to perform with this end in view, and the whole rule of his behaviour, would have been mapped out for him far more accurately by instinct; and the end in question could have been maintained far more surely by instinct than it ever can be by reason. If reason should have been imparted to this favoured creature as well, it would have had to serve him only for contemplating the happy disposition of his nature, for admiring it, for enjoying it, and for being grateful to its beneficent Cause – not for subjecting his power of appetition to such feeble and defective guidance, or for meddling incompetently with the purposes of nature. In a word, nature would have prevented reason from striking out into a practical use and from presuming, with its feeble vision, to think out for itself a plan for happiness and for the means to its attainment. Nature would herself have taken over the choice, not only of ends, but also of means, and would with wise precaution have entrusted both to instinct alone,

In actual fact too **we find that the more a cultivated reason concerns itself with the aim of enjoying life and happiness, the farther does man get away from true contentment**. This is why there arises in many, and that too in those who have made most trial of this use of reason, if they are only candid enough to admit it, a certain degree **of misology** – that is, a hatred of reason; for when they balance all the advantage they draw, I will not say from thinking out all the arts of ordinary indulgence, but even from science (which in the last resort seems to them to be also an indulgence of the mind), they discover that they have in fact

only brought more trouble on their heads than they have gained in the way of happiness. On this account they come to envy, rather than to despise, the more common run of men. Who are closer to the guidance of mere natural instinct, and who do not allow their reason to have much influence on their conduct. So far we must admit that the judgement of those who seek to moderate – and even to reduce below zero – the conceited glorification of such advantages as reason is supposed to provide in the way of happiness and contentment with life is in no way soured or ungrateful to the goodness with which the world is governed. These judgements rather have as their hidden ground the Idea of another and much more worthy purpose of existence, for which, and not for happiness, reason is quite properly designed, and to which, therefore, as a supreme condition the private purposes of man must for the most part be subordinated.

For since reason is not sufficiently serviceable for guiding the will safely as regards its objects and the satisfaction of all our needs (which it in part even multiplies) – a purpose for which an implanted natural instinct would have led us much more surely; and **since none the less reason has been imparted to us as a practical power – that is, As one which is to have influence on the will; its true function must be to produce a will which is good, not as a means to some further end, but in itself**; and for this function reason was absolutely necessary in a world where nature, in distributing her aptitudes, has everywhere else gone to work in a purposive manner. Such a will need not on this account be the sole and complete good, but it must be the highest good and the condition of all the rest, even of all our demands for happiness. In that case we can easily reconcile with the wisdom of nature, our observation that the cultivation of reason which is required

for the first and unconditioned purpose may in many ways, at least in this life, restrict the attainment of the second purpose – namely, happiness – which is always conditioned; and indeed that it can even reduce happiness to less than zero, without nature proceeding contrary to its purpose; for reason, which recognizes as its highest practical function the establishment of a good will, in attaining this end is capable only of its own peculiar kind of contentment – contentment in fulfilling a purpose which in turn is determined by reason alone, even if this fulfilment should often involve interference with the purposes of inclination.

The good will and duty

We have now to elucidate the concept of a will estimable in itself and good apart from any further end. This concept, which is already present in a sound natural understanding and requires not so much to be taught as merely to be clarified, always holds the highest place in estimating the total worth of our actions and constitutes the condition of all the rest. We will therefore take up the concept of duty, which includes that of a good will, exposed, however, to certain subjective limitations and obstacles. These, so far from hiding a good will or disguising it, rather bring it out by contrast and make it shine forth more brightly.

I will here pass over all actions already recognized as contrary to duty, however useful they may be with a view to this or that end; for about these the question does not even arise whether they could have been done for the sake of duty inasmuch as they are directly opposed to it. I will also set aside actions which in fact accord with duty, yet for which men have no **immediate**

inclination, but perform them because impelled to do so by some other inclination. For there it is easy to decide whether the action which accords with duty has been done from duty or from some purpose of self - interest. This distinction is far more difficult to perceive when the action accords with duty and the subject has in addition an immediate inclination to the action. For example, it certainly accords with duty that a grocer should not overcharge his inexperienced customer; and where there is much competition a sensible shopkeeper refrains from so doing and keeps to a fixed and general price for everybody so that a child can buy from him just as well as anyone else. Thus people are served honestly; but this is not nearly enough to justify us in believing that the shopkeeper has acted in this way from duty or from principles of fair dealing; his interest required him to do so. We cannot assume him to have in addition an immediate inclination towards his customers, leading him, as it were out of love, to give no man preference over another in the matter of price. Thus the action was done neither from duty nor from immediate inclination, but solely from purposes of self interest.

On the other hand, to preserve one's life is a duty, and besides this every one has also an immediate inclination to do so. But on account of this the often anxious precautions taken by the greater part of mankind for this purpose have no inner worth, and the maxim of their action is without moral content. They do protect their lives in **conformity with duty, but not from the motive of duty**. When on the contrary, disappointments and hopeless misery have quite taken away the taste for life; when a wretched man, strong in soul and more angered at his fate than faint - hearted or cast down, longs for death and still preserves his life without loving it – not from inclination or fear but from duty; then indeed

his maxim has a moral content.

To help others where one can is a duty, and besides this there are many spirits of so sympathetic a temper that, without any further motive of vanity or self interest, they find an inner pleasure in spreading happiness around them and take delight in the contentment of others as their own work. Yet I maintain that in such a case an action of this kind, however right and however amiable it may be, has still no genuinely moral worth. It stands on the same footing as other inclinations – for example the inclination for honour, which if fortunate enough to hit on something benefical and right and consequently honourable, deserves praise and encouragement, but not esteem; for its maxim lacks moral content, namely, the performance of such actions, not from inclination, but from duty.

Suppose then that the mind of this friend of man were overclouded by sorrows of his own which extinguished all sympathy with the fate of others, but that he still had power to help those in distress, though no longer stirred by the need of others because sufficiently occupied with his own; and suppose that, when no longer moved by any inclination, he tears himself out of this deadly insensibility, and does the action without any inclination for the sake of duty alone; then for the first time his action has its genuine moral worth.

Still further: if nature had implanted little sympathy in this or that man's heart; if (being in other respects an honest fellow) he were cold in temperament and indifferent to the sufferings of others – perhaps because, being endowed with the special gift of patience and robust endurance in his own sufferings, he assumed the like in others or even demanded it; if such a man (who would

in truth not be the worst product of nature) were not exactly fashioned by her to be a philanthropist, would he not still find in himself a source from which he might draw a worth far higher than any that a good natured temperament can have? Assuredly he would. It is precisely in this that the worth of character begins to show – a moral worth and beyond all comparison the highest – namely, that he does good, not from inclination, but from duty.

To assure one's own happiness is a duty (at least indirectly); for discontent with one's state, in a press of cares and amidst unsatisfied wants, might easily become a great **temptation to the transgression of duty**. But here also apart from regard to duty, all men have already of themselves the strongest and deepest inclination towards happiness, because precisely in this Idea of happiness all inclinations are combined into a sum total. The prescription for happiness is, however, often so constituted as greatly to interfere with some inclinations, and yet men cannot form under the name of «happiness» any determinate and assured conception of the satisfaction of all inclinations as a sum. Hence it is not to be wondered at that a single inclination which is determinate as to what it promises and as to the time of its satisfaction may outweigh a wavering Idea; and that a man, for example, a sufferer from gout, may choose to enjoy what he fancies and put up with what he can – on the ground that on balance he has here at least not killed the enjoyment of the present moment because of some possibly groundless expectations of the good fortune supposed to attach to soundness of health. But in this case also, when the universal inclination towards happiness has failed to determine his will, when good health, at least for him, has not entered into his calculations as so necessary, what remains over, here as in other cases, is a law - the law of furthering his happiness, not from

inclination, but from duty; and in this for the first time his conduct has a real moral worth.

It is doubtless in this sense that we should understand too the passages from Scripture in which we are commanded to love our neighbour and even our enemy. For love out of inclination cannot be commanded; but kindness done from duty – although no inclination impels us, and even although natural and unconquerable disinclination stands in our way – **is practical, and not pathological, love**, residing in the will and not in the propensions of feeling, in principles of action and not of melting compassion; and it is this practical love alone which can be an object of command.

The formal principle of duty

Our second proposition is this: **An action done from duty has its moral worth, not in the purpose to be attained by it, but in the maxim according with which it is decided upon**; it depends therefore, not on the realization of the object of the action, but solely on the **principle of volition** in accordance with which, irrespective of all objects of the faculty of desire, the action has been performed. That the purposes we may have in our actions, and also their effects considered as ends and motives of the will, can give to actions no unconditioned and moral worth is clear from what has gone before. Where then can this worth be found if we are not to find it in the will's relation to the effect hoped for from the action? It can be found nowhere but in the principle of the will, irrespective of the ends which can be brought about by such an action; for between its a priori principle, which is formal,

and its a posteriori motive, which is material, the will stands, so to speak, at a parting of the ways; and since it must be determined by some principle, it will have to be determined by the formal principle of volition when an action is done from duty, where, as we have seen, every material principle is taken away from it.

Reverence for the law

Our third proposition, as an inference from the two preceding, I would express thus: **Duty is the necessity to act out of reverence for the law**. For an object as the effect of my proposed action I can have an inclination, but never reverence, precisely because it is merely the effect, and not the activity, of a will. Similarly for inclination as such, whether my own or that of another, I cannot have reverence: I can at most in the first case approve, and in the second case sometimes even love – that is, regard it as favourable to my own advantage. Only something which is conjoined with my will solely as a ground and never as an effect – something which does not serve my inclination, but outweighs it or at least leaves it entirely out of account in my choice – and therefore only bare law for its own sake, can be an object of reverence and therewith a command. Now an action done from duty has to set aside altogether the influence of inclination. And along with inclination every object of the will; so there is nothing left able to determine the will except objectively the law and subjectively pure reverence for this practical law, and therefore the maxim of obeying this law even to the detriment of all my inclinations.

Thus the moral worth of an action does not depend on the

result expected from it, and so too does not depend on any principle of action that needs to borrow its motive from this expected result. For all these results (agreeable states and even the promotion of happiness in others) could have been brought about by other causes as well, and consequently their production did not require the will of a rational being, in which, however, the highest and unconditioned good can alone be found. Therefore nothing but **the idea of the law in itself,** Which admittedly **is present only in a rational being** – so far as it, and not an expected result, is the ground determining the will – can constitute that pre-eminent good which we call moral, a good which is already present in the person acting on this idea and has not to be awaited merely from the result.

The categorical imperative

But what kind of law can this be the thought of which, even without regard to the results expected from it, has to determine the will if this is to be called good absolutely and without qualification? Since I have robbed the will of every inducement that might arise for it as a consequence of obeying any particular law, nothing is left but the conformity of actions to universal law as such, and this alone must serve the will as its principle. That is to say, I ought never to act except in such a way that **I can also will that my maxim should become a universal law**. Here bare conformity to universal law as such (without having as its base any law prescribing particular actions) is what serves the will as its principle, and must so serve it if duty is not to be everywhere an empty delusion and a chimerical concept.

The ordinary reason of mankind also agrees with this completely in its practical judgements and always has the aforesaid principle before its eyes.

Take this question, for example. May I not, when I am hard pressed, make a promise with the intention of not keeping it? Here I readily distinguish the two senses which the question can have – Is it prudent, or is it right, to make a false promise? The first no doubt can often be the case. I do indeed see that it is not enough for me to extricate myself from present embarrassment by this subterfuge: I have to consider whether from this lie there may not subsequently accrue to me much greater inconvenience than that from which I now escape, and also – since, with all my supposed astuteness, to foresee the consequences is not so easy that I can be sure there is no chance, once condifence in me is lost, of this proving far more disadvantageous than all the ills I now think to avoid – whether it may not be a more prudent action to proceed here on a general maxim and make it my habit not to give a promise except with the intention of keeping it. Yet it becomes clear to me at once that such a maxim is always founded solely on fear of consequences. To tell the truth for the sake of duty is something entirely different from doing so out of concern for inconvenient results; for in the first case the concept of the action already contains in itself a law for me, while in the second case I have first of all to look around elsewhere in order to see what effects may be bound up with it for me. When I deviate from the principle of duty, this is quite certainly bad; but if I desert my prudential maxim, this can often be greatly to my advantage, though it is admittedly safer to stick to it.

Suppose I seek, however, to learn in the quickest way and yet unerringly how to solve the problem: «Does a lying promise

accord with duty?». I have then to ask myself: «Should I really be content that my maxim (the maxim of getting out of a difficulty by a false promise) should hold as a universal law (one valid both for myself and others)? And could I really say to myself that every one may make a false promise if he finds himself in a difficulty from which he can extricate himself in no other way?» I then be come aware at once that I can indeed will to lie, but I can by no means will a universal law of lying; for by such a law there could properly be no promises at all, since it would be futile to profess a will for future action to others who would not believe my profession or who, if they did so overhastily, would pay me back in like coin; and consequently my maxim, as soon as it was made a universal law, would be bound to annul itself.

Thus I need no far - reaching ingenuity to find out what I have to do in order to possess a good will. Inexperienced in the course of world affairs and incapable of being prepared for all the chances that happen in it, **I ask myself only: «Can you also will that your maxim should become a universal law?» Where you cannot, it is to be rejected**, and that not because of a prospective loss to you or even to others, but because it cannot fit as a principle into a possible enactment of universal law. For such an enactment reason compels my immediate reverence, into whose grounds (which the philosopher may investigate) I have as yet no insight, although I do at least understand this much: reverence is the assessment of a worth which far outweighs all the worth of what is commended by inclination, and the necessity for me to act of pure reverence for the practical law is what constitutes duty, to which every other motive must give way because it is the condition of a will good in itself, whose value is above all else.

ايمانويل كانط

إجابة عن السؤال: ما هي الأنوار؟*

الأنوارُ هي خروجُ الانسانية من قصورها الذي جلبته على نفسها. وهذا القصور هو عدمُ القدرة على استخدام المرء لفهمه، دون توجيهٍ من غيره. وهذا القصور الذاتي هو عدمُ القدرة هذه، إذا كان سببُه لا يكمن في الافتقار إلى ملكة الفهم، بل في الافتقار إلى العزم والشجاعة على استخدامها دون توجيه الآخرين. (تجرَّأ لتعلم). ليكن لديك الشجاعة لاستخدام عقلك، هذا هو شعار الأنوار.

إنَّ الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسِّران بقاءَ جزءٍ عظيم من الناس، وبابتهاجٍ، قاصرين طوال حياتهم، رغم أن الطبيعة قد حرَّرتهم من وصاية الآخرين منذ زمنٍ طويل، ويفسِّران كم هو سهلٌ على الآخرين أن يُنصِّبوا أنفسهم موجِّهين لهم. ومن السهل جداً أن يكون المرء قاصراً. فإذا كان لديَّ كتابٌ يقوم مقام فهمي، وقسٌّ يقوم مقام ضميري، وطبيبٌ يقرر عني نظام غذائي، وهكذا.. فلا أحتاج بالتأكيد إلى ازعاج نفسي. لا حاجة لي إلى التفكير، إذا كنتُ أستطيع دفع الثمن فقط، فالآخرون سوف يتولَّون عني الأعمال المضجرة. إن أولئك الأوصياء الذين تحمَّلوا، بكل كرمٍ، مراقبة الناس، يحرصون على أن ينظر الجزءُ الأعظم من

---

* نُشرت هذه المقالة عام ١٧٨٤.

الناس (بما فيهم الجنس اللطيف بأكمله) إلى الخطوة نحو الرشد، ليس على أنها صعبةٌ فحسب، بل على أنها أيضاً خطرةٌ جداً. فبعد أن جعلوا حيواناتهم المدجَّنة غبيَّةً، ومنعوا بعنايةٍ هذه المخلوقات الهادئة من التجرُّؤ على اتخاذ حتى خطوةٍ واحدة بعيداً عن الأسلاك التي تجرُّ العربة، التي قيَّدوها بها، فانهم يُظهرون لها الخطرَ الذي يتهدَّدها إذا حاولت التقدُّم بمفردها. والواقع، إنَّ هذا الخطر ليس عظيماً، إذ إنها سوف تتعلَّم في النهاية، بعد سقوطها عدة مراتٍ، كيف تمشي. ولكنَّ مثلاً من هذا النوع، يجعلها خجلةً، وعادةً ما يُخيفها من القيام بمحاولاتٍ أخرى.

وهكذا يُصبح من الصعب على أيِّ إنسانٍ فردٍ أن يعمل بنفسه للخروج من قصورٍ صار تقريباً طبيعيَّاً له، وأصبح مولعاً به، وهو عاجزٌ بحقٍ، في الوقت الحاضر، عن استخدام عقله الخاص، لأنه لم يُسمح له أبداً بأن يقوم بالمحاولة. إن القوانين والأنظمة، هذه الوسائل الآليّة لاستعمالٍ عقلاني (أو بالأحرى لإساءة استعمال العقل) لمواهبه الطبيعية، هي القيودُ لقصورٍ أبديّ. وأيُّ واحدٍ يطرحها أرضاً، فإنه لن يقوم إلاَّ بقفزةٍ غير يقينيَّة فوق أصغر خندقٍ، لأنه لم يعتاد مثل هذه الحركة الحرَّة. وهكذا، فثمة قلةٌ فقط قد نجحوا في أن يحرِّروا أنفسهم من القصور، عبر استعمالهم عقولهم، وأيضاً في أن يتقدموا بثقةٍ.

ولكن أن ينوِّر جمهورٌ نفسه، فهذا أمرٌ أكثر احتمالاً، بل إنه تقريباً حتميٌّ، إذا مُنح فقط الحرية. إذ إنه سيوجد دائماً بعضُ الذين يفكرِّون بأنفسهم، حتى بين الأوصياء الذين نُصِّبوا على الجمهور، والذين بعد أن يتخلَّصوا بأنفسهم من نير القصور، سوف ينشرون بين الجمهور روحَ تقديرٍ عقلي للقيمة الفردية، وكفاءةِ كلِّ انسانٍ لأن يفكر بنفسه. ومن الملاحظ أن الجمهور الذي أرغمه أوصياؤه من قبل على البقاء تحت هذا النير، يمكنه أن يرغمهم على البقاء تحت هذا النير، إذا حرَّضه على فعلِ هذا، بعضُ أوصيائه الذين هم غير قادرين على أي تنوير.

ولذلك فإنه مؤذٍ للغاية زرعُ أحكامٍ مُسبقة، لأنها ستثأر لنفسها في نهاية المطاف، من أولئك الذين أبدعوها، أو من سلالتهم. ولذلك، لا يمكن للجمهور أن يحقق التنوير إلاَّ تدريجياً. فربما تسبّب ثورةٌ سقوطَ حكمٍ مطلقٍ استبدادي، وجشِع، أو ظلمٍ متغطرس. ولكنها لا تستطيع أبداً، أن تُحدث الاصلاح الحقيقي في طريقة التفكير، بل إنَّ أحكاماً مُسبقة جديدة سوف تصلح كسابقاتها، لتكون الأسلاك الموجِّهة للجمهور المحروم من التفكير.

ولتحقيق هذا التنوير، لا شيء مطلوباً أكثر من الحرية. وهو الشكل الأقلُّ ضرراً من كل الأشياء التي يمكن أن تُسمَّى حرية، أي حرية الاستخدام العمومي للعقل في كل المسائل. ولكني أسمع من جميع الجهات الصرخة: لا تجادلوا! الضابط يقول: «لا تجادل، بل سِرْ!»، جابي الضرائب يقول: «لا تجادل، بل ادفع!»، رجل الدين يقول: «لا تجادل، بل آمِن!» (حاكمٌ واحدٌ فقط في العالم يقول: «جادل قدر ما تريد، وفي أي شأنٍ تريد، ولكن أطع!»). الحرية هنا مقيَّدةٌ في كل مكان. فأيُّ قيدٍ يعوق الأنوار؟ وأيُّ قيدٍ لا يعوقها، بل بدلاً من ذلك يعزِّزها؟ أجيب: إن **الاستخدام العام للعقل** يجب أن يكون حراً في كل الأوقات، وهو الوحيد الذي يستطيع أن يُحدث التنوير بين الناس، بينما **الاستخدام الخاص للعقل**، فيمكن أن يقيَّد بقوةٍ في كثير من الأحيان، دون أن يعوق بشكلٍ خاص، تقدُّمَ الأنوار. وأعني بالاستخدام العام لعقل الانسان، ذلك الاستخدام الذي يقوم به أيُّ فردٍ، باعتباره عالِماً أمام كل جمهور القُرَّاء. وأسمِّي استخداماً خاصاً ذلك الاستخدام للعقل الذي يقوم به فردٌ في منصبٍ مدني لوظيفةٍ عُهد بها إليه.

والآن، ثمة آليةٌ ضرورية في بعض الشؤون التي تصبُّ في مصلحة الجماعة، والتي بواسطتها يكون من الواجب على أعضاء الجماعة، أن يقودوا أنفسهم بسلبيةٍ، بهدف تمكين الحكومة من توجيههم، عبر إجماعٍ مُصطنعٍ، إلى

غاياتٍ عامةٍ، أو على الأقل، مَنْعهم من تقويض هذه الغايات. وبالتأكيد فإنَّ الفرد هنا ليس مسموحاً له بالمجادلة، بل يجب عليه أن يطيع. ولكن ما دام هذا الجزء من الآلة يعتبر نفسه، في نفس الوقت، عضواً في الجماعة بأكملها، بل وحتى في المجتمع العالمي، فإن الذي يقوم بدور العالِمِ ويخاطب الجمهور على نحوٍ لائقٍ، عبر كتاباته، يمكنه طبعاً المجادلة دون أن تتضرَّر بذلك الأعمالُ التي تعهَّد بها جزئياً، بصفته عضواً سلبياً. لذلك سيكون مدمِّراً للغاية، إذا جادل ضابطٌ أثناء قيامه بالواجب، بصوتٍ عالٍ، حول ملاءمة أو منفعة أمرٍ أعطاهُ إيَّاه رئيسُه، بل يجب عليه أن يطيع، ولكن ليس من العدل أن يُمنع، باعتباره عالِماً، من إبداء ملاحظاتٍ حول عيوب الخدمة العسكرية، ومن طرْحها أمام الجمهور ليحكم عليها. ولا يمكن للمواطن أن يرفض دفع الضرائب المفروضة عليه، بل إنَّ شكوى وقحة من هذه الضرائب، عندما يكون دفعُها واجباً عليه، هو أمرٌ مُعاقبٌ عليه بصفته إعتداءً (والذي يمكن أن يقود إلى عصيانٍ عام). ومع ذلك فإن نفس الفرد لا يتصرف ضد واجبه كمواطنٍ، إذا عبَّر، بصفته عالِماً، عن أفكاره علانيةً، فيما يخصُّ عدم ملاءمة هذه الضرائب، أو أيضاً عدم عدالتها.

وعلى نفس النحو، فإنَّ رجل الدين ملزمٌ بأن يعلِّم تلامذته وجماعته خُلاصة العقيدة الدينية بمقتضى رمز الكنيسة التي يخدمها، إذ إنه قد تمَّ قبوله بناءً على هذا الشرط. ولكنه بصفته عالماً، فلهُ الحرية الكاملة، بل إنَّ واجبه أن ينقل إلى الجمهور كلَّ أفكاره المختبرة بعنايةٍ والحسنة النيَّة، حول نقائص ذلك الرمز، واقتراحاته لتنظيمٍ أفضل للمسائل الدينية والكنسيَّة. وليس ثمة شيءٌ يمكنه أن يُثقل ضميره، ذلك أن ما يُعلِّمه هو نتيجةٌ لوظيفته وكيلاً لكنيسته، فإنه يعرضه لا كشيء لديه السلطة الحرَّة في تعليمه طبقاً لما يريد، بل هو يتعهد بأن يشرحه طبقاً لتعليمات الغير، وباسمه. سوف يقول: «تُعلِّم كنيستُنا هذا أو ذاك، وهذه هي

الحجج التي تستخدمها». ثم إنه يستخرج لجماعته كلَّ الاستخدامات العملية من القواعد التي يمكن أن لا يكون هو نفسه مُقرّاً بها باقتناعٍ تام، ولكن يستطيع مع ذلك، أن يتعهد بشرحها، ما دام ليس مستحيلاً بالكامل أن توجد حقيقةٌ خفيّةٌ في داخلها، وعلى الأقل، لا يوجد شيءٌ فيها، على أي حال، مناقضٌ لما هو جوهري في الدين. أما إذا كان يعتقد بوجود مثل هذا التناقض فيها، فإنه لن يستطيع، بضميرٍ، أن يستمرَّ في وظيفته. وسيكون عليه أن يستقيل.

وهكذا، فإنَّ استعمال مُعلِّمٍ موظفٍ لعقله أمام جماعته هو مجرد استعمال خاص، لأن هذه الجماعة ليست سوى تجمُّع عائلي، ولا يهمُّ مدى اتساعها، ومن هذه الناحية، فهو ليس حراً، بصفته كاهناً، ولا يمكنه أن يكون حراً، لأنه يكيِّف نفسه وفق أوامر غيره. وعلى العكس، يتمتَّع رجلُ الدين، بصفته عالماً يتكلَّم عبر كتاباته إلى جمهوره، أي العالم، وفي مجال الاستخدام العمومي لعقله، بحريةٍ غير مقيَّدةٍ في استخدام عقله، وفي التحدث باسمه الشخصي. ذلك أنها لسخافةٌ في أن يكون أوصياء الشعب (في المسائل الروحانية) هم أنفسهم قاصرين، وهي سخافةٌ تؤدِّي إلى تخليد السخافات.

ولكن ألا يكون مبَرَّراً في مجتمع رجال الدين، مَجْمَعٌ كنسي مثلاً، في أن يرتبط بعضهم ببعض بالقَسَم لرمزٍ معين غير متبدِّل، بهدف الحصول على وصايةٍ سامية ومتواصلة على كل عضو من أعضائه، ومن خلالهم على شعبهم، بل وأن يجعلوا هذا أبدياً؟ أقول إن هذا مستحيلٌ استحالةً تامة. إن مثل هذا العقد الذي تمَّ إقراره بهدف حجب أي تنويرٍ عن الجنس البشري بشكل دائم، هو باطلٌ بطلاناً تاماً، وهو عقيمٌ، حتى لو كان مصدَّقاً عليه من السلطة العليا، ومن المجالس التشريعية الامبراطورية، ومن أكثر معاهدات السلام قدسيَّةً. ولا يمكن لعصرٍ أن يتَّحد، ومن ثم أن يتآمر لوضع العصر اللاحق في موقفٍ يصبح مستحيلاً عليه أن

يوسّع معرفته (ولا سيما المعرفة الملحّة)، وأن ينظّف نفسه من الأخطاء، وأن يتقدم عموماً في الأنوار. إن ذلك سوف يكون جريمةً في حق الطبيعة الانسانية، التي يتكوّن قدرُها الأصلي من التقدُّم. وسيكون مبرَّراً بالكامل للخَلَف في أن يرفض تلك القرارات باعتبارها أُقرت بطريقةٍ غير شرعية وشائنة. إنّ محكّ كل شيء يمكن إقراره كقانونٍ لشعبٍ، يكمن في السؤال: هل يستطيع شعبٌ أن يفرض على نفسه مثل هذا القانون؟ الواقع، إنّ هذا القانون ممكنٌ في زمنٍ وجيز ومعين، بهدف ارساء نظامٍ معين، بانتظار شيء أفضل، إذا جاز التعبير.

وفي نفس الوقت، فإنَّ كل المواطنين، ولا سيما رجال الدين، سوف يكونون أحراراً، وبحسب قدراتهم كعلماء، أي عبر كتاباتهم، أن يُبدوا ملاحظاتٍ حول عيوب المؤسسات القائمة. وأنَّ النظام المؤقَّت سوف يستمر إلى أن يُصبح فهمٌ عميقٌ في طبيعة تلك الأشياء، علنياً وموثوقاً فيه، بحيث يستطيعون ومن خلال توحيد أصواتهم (حتى لو لم تكن جميعها) أن يجلبوا قراراً أمام العرش، بحماية هذه الجماعات الذين اتحدوا في تنظيم ديني مُغاير، وفق مفهومهم لتبصُّرٍ أفضل، دون تعويق أولئك الذين يرغبون في البقاء في النظام القديم. ولكنه ممنوعٌ منعاً باتاً الاتفاق، حتى خلال فترة حياة إنسانٍ واحد، على دستور ديني دائم، بحيث لا يمكن لأي أحدٍ أن يشكك فيه علناً، فنُبطل بذلك مرحلةً من تقدُّم الانسانية نحو التحسُّن، ونجعلها هكذا عقيمةً، بل ومُضرَّةً بالخَلَف. يمكن بالفعل لانسانٍ واحدٍ أن يؤخِّر، فيما يخصُّه، ومن ثم لوقتٍ قصيرٍ فقط، الأنوارَ التي من الالزام عليه أن يعلمها، ولكن أن يتخلَّى عنها، فيما يخصُّه، بل وأكثر من هذا فيما يخصُّ الأجيال القادمة، فهذا انتهاكٌ لحقوق الانسان المقدسة، وسحقٌ لها بالأقدام.

إنَّ ما لا يستطيع شعبٌ أن يقرره لنفسه، لا يستطيع ملكٌ أن يقرره للشعب، لأن سلطته التشريعية تتألَّف من توحيد إرادته بالإرادة الجمعية للشعب.

وإذا رأى أن كلَّ التحسينات الحقيقية أو المزعومة متساوقة مع النظام المدني، فيمكنه أن يسمح لرعاياه بأن يفعلوا ما يجدونه ضرورياً لخير أرواحهم. إن ذلك لا يعنيه، أمّا ما يعنيه فهو الحؤول دون أن يقوم شخصٌ بمنع آخر من التقدم نحو هذا الخير. وينتقص من جلالته، إذا تدخَّل في هذا الأمر، بتقديم الكتابات التي يبحث رعاياه من خلالها عن وضع وجهات نظرهم، إلى نظام مراقبةٍ حكومي. وهو يفعل هذا، إذا تصرف بعيداً عن تبصُّره الرفيع، بحيث يعرِّض نفسه للتوبيخ، «قيصر ليس فوق النُّحَاة»، ويفعل هذا، إذا حطَّ من رتبة سلطته الساميّة، إلى حدٍّ دعم الاستبداد الكنسي لبعض الطغاة في دولته ضد سائر رعاياه.

وإذا سُئل: «هل نعيش حالياً في عصرٍ مستنير؟» فإن الجواب هو: «كلا، ولكننا نعيش في عصر يتجه نحو الأنوار». إذ إنه بالنظر إلى الوضعيَّة الحالية للأمور، فما زال البشر يفتقرون إلى الكثير، ليكونوا قادرين بالكامل ـ أو حتى لينوجدوا في حالةٍ يكونون فيها قادرين ـ على استخدام عقولهم بثقةٍ، وكما ينبغي، في المسائل الدينية، دون توجيهٍ من الغير. ومع ذلك فلدينا إشاراتٌ واضحة على أنَّ المجال قد فُتح الآن أمامهم كي يعملوا بحريةٍ لتحقيق ذلك، وعلى أنَّ عوائق التنوير الكامل، أو الخروج من قصورهم الذي تسبَّبوا فيه لأنفسهم، قد أضحت أقلَّ. ومن هذه الناحية، فإنّ هذا العصر هو عصرُ الأنوار، أوعصر فريدريك [إشارة إلى فريدريك الكبير، ملك بروسيا، ١٧٤٠ ـ ١٧٨٦].

إن أميراً لا يجد حرجاً في القول إنه يرى من الواجب أن لا يُفرض شيءٌ على الناس فيما يتعلق بالأمور الدينية، بل أن يُسمح لهم بالحرية الكاملة في هذا الموضوع، والذي يرفض كذلك اللقبَ المتعالي لـ «المتسامح»، هو نفسه متنوِّر، ويستحق من العالم، ومن الخَلَف أن يُقرُّوا له بالشكر والامتنان، باعتباره أول من حرَّر البشرية من القصور ـ من ناحية الحكومة ـ وتركهم أحراراً في استخدام

عقولهم في كل ما له علاقة بالضمير. وتحت رايته، يعرض رجالُ الدين الموقَّرون، بحريةٍ وعلانيةٍ، بصفتهم علماء، وبصرف النظر عن واجباتهم الدينية، أحكامَهم ووجهاتِ نظرهم ـ التي تختلف هنا أو هناك عن التعليم الرسمي ـ أمام العالم كي يتمَّ فحصها. بل إن أولئك الذين هم غير مقيَّدين بواجبات الوظيفة، هم أكثر حريةً. إنَّ روح الحرية هذه، تنتشر أيضاً، حتى حيث يجب عليها أن تقاوم العوائق الخارجية لحكومةٍ تُسيء فهم نفسها. وذلك مثالٌ مضيء لحكومةٍ كهذه، على أنه لا يجب أن يُخشى من هذه الحرية على السلام العام والوحدة. إن الناس يتخلَّصون بأنفسهم، رويداً رويداً، من البربرية، إذا لم يبتكر أحدُهم وسائلَ ليُبقيهم، عن قصدٍ، في هذه الحالة.

لقد وضعتُ النقطة الرئيسة للأنوار، أي تلك التي تخرج بها البشريةُ من قصورها الذي فرضته على نفسها، وخاصة في الأمور الدينية، ما دام حُكَّامنا ليس لهم مصلحةٌ في لعب دور الأوصياء على رعاياهم، في مجال الفنون والعلوم، ولأن هذا النوع من القصور هو الأكثر ضرراً، كما أنه الأكثر تحقيراً للانسان. ولكن طريقة تفكير حاكم دولةٍ يؤيِّد هذا التنوير تذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يرى أنه حتى في مجال تشريعه، لا يوجد خطرٌ من السماح لرعاياه باستخدامٍ عمومي لعقولهم، وبأن يعرضوا علانيةً أمام العالم أفكارهم المتعلقة بصياغةٍ أفضل لتشريعه، والمتعلقة أيضاً بنقدٍ صريح للقوانين المطبَّقة. ولدينا مثالٌ ناصع على ذلك، لم يتخطى فيه أيُّ ملكٍ، الملكَ الذي نُجلُّه.

ولكن فقط الحاكم الذي هو بنفسه متنوِّرٌ، والذي لا يخشى الظلال، والذي يملك في نفس الوقت جيشاً واسع العدد وحَسَن التنظيم لضمان السلام العام، يمكنه أن يقول ما لم تجرؤ على قوله دولةٌ: «جادل قدر ما تريد، وفي أيِّ شيء تريد، لكن أطع!». ويظهر هنا ميلٌ غريبٌ وغير متوقَّع للأمور البشرية،

بحيث إذا تأمّله المرءُ بشكلٍ عام، فإنَّ كل شيء تقريباً يظهر مجرد مفارقة. إنَّ درجةً عالية من الحرية المدنية تظهر مفيدةً للحرية الروحية للشعب، ومع ذلك، فإنها تضع أمامها عوائق لا تُقهر. وعلى العكس، فإن درجةً أقلَّ من الحرية المدنية، تخلق حيّزاً للحرية الروحية كي تنتشر بأقصى قدرتها. وإذا كانت الطبيعةُ قد طوَّرت، من تحت هذه القشرة الغليظة، البذرةَ التي ترعاها بكل حنان، أي الميل والكفاءة للتفكير الحرّ، فإن هذا يرتدُّ على شخصية الشعب (الذي يصبح بذلك قادراً أكثر فأكثر على التصرُّف بحريةٍ)، ويرتدُّ أخيراً على مبادىء الحكومة التي تجد بنفسها أنَّ من مصلحتها أن تُعامل الانسان الذي أصبح الآن أكثر من آلةٍ، بما يتفق وكرامته.

Immanuel Kant

AN ANSWER TO THE QUESTION: WHAT IS ENLIGHTENMENT?

Enlightenment is mankind's exit from its self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to make use of one's own understanding without the guidance of another. Self-incurred is this inability if its cause lies not in the lack of understanding but rather in the lack of the resolution and the courage to use it without the guidance of another. Sapere aude! (Dare to know). **Have the courage to use your own understanding is thus the motto of enlightenment.**

Laziness and cowardice are the reasons why such a great part of mankind, long after nature has set them free from the guidance of others, still gladly remain immature for life and why it is so easy for others to set themselves up as guardians. It is easy to be immature. If I have a book that has understanding for me, a pastor who has a conscience for me, a doctor who judges my diet for me, and so forth, surely I do not need to trouble myself. I have no need to think, if only I can pay; others will take over the tedious business for me. Those guardians, who have graciously taken up the oversight of mankind, take care that the far greater part of mankind (including the entire fairer sex) regard the step

to maturity as not only difficult but also very dangerous. After they have first made their domestic animals stupid and carefully prevented these placid creatures from daring to take even one step out of the leading strings of the cart to which they are tethered, they show them the danger that threatens them if they attempt to proceed on their own. Now this danger is not so great, for by falling a few times they would indeed finally learn to walk; but an example of this sort makes them timid and usually frightens them away from all further attempts.

It is thus difficult for any individual man to work himself out of an immaturity that has become almost natural to him. He has become fond of it and, for the present, is truly incapable of making use of his own reason, because he has never been permitted to make the attempt. Rules and formulas, these mechanical instruments of a rational use (or rather misuse) of his natural gifts, are the fetters of an everlasting immaturity. Whoever casts them off would still take but an uncertain leap over the smallest ditch, because he is not accustomed to such free movement. Hence there are only a few who have managed to free themselves from immaturity through the exercise of their own minds and yet proceed confidently.

But that a public should enlighten itself is more likely; indeed, it is nearly inevitable, if only it is granted freedom. For there will always be found some who think for themselves, even among the established guardians of the masses, and who, after they themselves have thrown off the yoke of immaturity, will spread among the herd the spirit of rational assessment of individual worth and the vocation of each man to think for himself. It is notable that the public, which had earlier been brought under this yoke by their guardians, may compel them to remain under it if they are incited to do so by some of their guardians who are incapable of any

enlightenment. So it is harmful to implant prejudices, because they ultimately revenge themselves on those who originated them or on their descendents. Therefore a public can achieve enlightenment only gradually. A revolution may perhaps bring about the fall of an autocratic despotism and of an avaricious or overbearing oppression, but it can never bring about the true reform of a way of thinking. Rather, new prejudices will serve, like the old, as the leading strings of the thoughtless masses.

For this enlightenment, however, nothing more is required than freedom; and indeed the most harmless form of all the things that may be called freedom: namely, the freedom to make a public use of one's reason in all matters. But I hear from all sides the cry: don't argue! The officer says: «Don't argue, but rather march»! The tax collector says: «Don't argue, but rather pay»! The clergyman says: «Don't argue, but rather believe!». (Only one ruler in the world says: «Argue, as much as you want and about whatever you want, but obey!») Here freedom is restricted everywhere. Which restriction, however, hinders enlightenment? Which does not, but instead even promotes it? – I answer: the **public use of reason** must at all times be free, and it alone can bring about enlightenment among men; **the private use of reason**, however, may often be very narrowly restricted without the progress of enlightenment being particularly hindered. I understand, however, under the public use of his own reason, that use which anyone makes of it as a scholar before the entire public of the reading world. The private use I designate as the use which one makes of his reason in a certain civil post of office which is entrusted to him.

Now a certain mechanism is necessary in many affairs which are run in the interest of the commonwealth by means of which

some members of the commonwealth must conduct themselves passively in order that the government may direct them, through an artificial unanimity, to public ends, or at least restrain them from the destruction of these ends. Here one is certainly not allowed to argue; rather, one must obey. But insofar as this part of the machine considers himself at the same time as a member of the entire commonwealth, indeed even of a cosmopolitan society, who, in the role of a scholar addresses a public in the proper sense through his writings, he can certainly argue, without thereby harming the affairs in which he is engaged in part as a passive member. So it would be very destructive, if an officer on duty should argue aloud about the suitability or the utility of a command given to him by his superior; he must obey. But he cannot fairly be forbidden as a scholar to make remarks on failings in the military service and to lay them before the public for judgment. The citizen cannot refuse to pay the taxes imposed on him; even an impudent complaint against such levies, when they should be paid by him, is punished as an outrage (which could lead to general insubordination). This same individual nevertheless does not act against the duty of a citizen if he, as a scholar, expresses his thoughts publicly on the inappropriateness of even the injustice of such taxes.

In the same way, a clergyman is bound to lecture to his catechism students and his congregation according to the symbol of the church which he serves; for he has been accepted on this condition. But as a scholar he has the complete freedom, indeed it is his calling, to communicate to the public all his carefully tested and well-intentioned thoughts on the imperfects of that symbol and his proposals for a better arrangement of religious and ecclesiastical affairs. There is nothing that could burden his conscience. For what he teaches as a consequence of his office as

an agent of his church, he presents as something about which he does not have free reign to teach according to his own discretion, but rather is engaged to expound according to another's precept and in another's name. He will say: «our church teaches this or that; these are the arguments that it employs». He then draws out all the practice uses for his congregation from rules to which he himself may not subscribe with complete conviction, but to whose exposition he can nevertheless pledge himself, since it is not entirely impossible that truth may lie concealed within them, and, at least, in any case there is nothing in them that is in contradiction with what is intrinsic to religion. For if he believes he found such a contradiction in them, he could not in conscience conduct his office; he would have to resign.

Thus the use that an appointed teacher makes of his reason before his congregation is merely **a private use**, because this is only a domestic assembly, no matter how large it is; and in this respect he is not and cannot be free, as a priest, because he conforms to the orders of another. In contrast, as a scholar, who through his writings speaks to his own public, namely the world, the clergyman enjoys, in the **public use** of his reason, an unrestricted freedom to employ his own reason and to speak in his own person. For that the guardian of the people (in spiritual matters) should be himself immature, is an absurdity that leads to the perpetuation of absurdities.

But would not a society of clergymen, such as a church synod be justified in binding one another by oath to a certain unalterable symbol, in order to hold an unremitting superior guardianship over each of their members, and by this means over their people, and even to make this eternal? I say that this is completely impossible. Such a contract, concluded for the purpose of closing off forever

all further enlightenment of the human race, is utterly null and void even if it should be confirmed by the highest power, by Imperial Diets, and by the most solemn peace treaties. One age cannot bind itself, and thus conspire, to place the succeeding age in a situation in which it becomes impossible for it to broaden its knowledge (particularly such pressing knowledge), to cleanse itself of errors, and generally to progress in enlightenment. That would be a crime against human nature, whose original destiny consists in progress; and posterity would be fully justified to reject these resolutions as concluded in an unauthorized and outrageous manner. The touchstone of everything that can be concluded as a law for a people lies in the question: could a people have imposed such a law upon itself? Now this would be possible for a specified brief time period, in order to introduce a certain order, as it were, in expectation of something better.

At the same time, all citizens, especially the clergy, would be left free, in their capacities as scholars – that is, through writings – to make remarks on the failings of the current institutions. This provisional order would continue until insight into the nature of these things became so public and so reliable that through uniting their voices (even if not unanimously) they could bring a resolution before the throne, to take those congregations into protection who had united into an altered religious organization according to their conception of better insight, without hindering those who wish to remain with the old. But **it is absolutely forbidden to unite, even for the lifetime of a single man, in a permanent religious constitution that no one may publicly doubt, and thereby to negate a period of progress of mankind toward improvement and thus make it fruitless and even detrimental for posterity**. One man may

indeed postpone, for his own person and even then only for a short time, enlightenment in that which it is incumbent for him to know; but to renounce it, for his own person and even more for posterity, is to violate and to trample on the sacred rights of makind.

What even a people may not decide for itself can even less be decided for it by a monarch; for his lawgiving authority consists in his uniting the collective will of the people in his own. If only he sees to it that all true or alleged improvements are consistent with civil order, he can allow his subjects to do what they find necessary for the well-being of their souls. That does not concern him, though it is his concern to prevent one from mine and to advance this well-being. It detracts from his own majesty if he meddles in this by finding the writing through which his subjects seek to put their insights into order worthy of governmental oversight. He does so if he acts out of his own exalted insight, where he exposes himself to the reproach «Caesar it not above the grammarians», and does so even more if he degrades his supreme power so far as to support the ecclesiastical despotism of a few tyrants in his state against the rest of his subjects.

If it is asked: «Do we now live in an enlightened age?». The answer is: «No, but we do live in an age of enlightenment». As matters now stand, much is still lacking for men to be completely able – or even to be placed in a situation where they would be able – to use their own reason confidently and properly in religious matters without the guidance of another. Yet we have clear indications that the field is now being opened for them to work freely toward this, and the obstacles to general enlightenment or to the exit out of their self-incurred immaturity become even fewer. In this respect, this age is the age of enlightenment or the

century of Frederick [a reference to Frederick the Great, King of Prussia, 1740 – 1786].

A prince who does not find it unworthy of himself to say that he regards it as a duty to prescribe nothing to men regarding religious matters but rather to allow them full freedom in this area – and who thus declines the haughty title of «tolerant» – is himself enlightened and deserves to be esteemed by the grateful world and by posterity as the first, with regard to government, who freed mankind from immaturity and left them free to use of their own reason in everything that is a matter of conscience. Under him venerable clergy, in their role as scholars and irrespective of their official duties, freely and publicly present their judgments and insights – which here or there diverge from the established symbol – to the world for examination. Those who are not restricted by the duties of office are even freer. This spirit of freedom spreads further, even where it must struggle with the external hindrances of a government which misunderstands itself. For it is an illuminating example to such a government that public peace and unity have little to fear from this freedom. Men work their way by themselves bit by bit out of barbarity if one does not intentionally contrive to hold them in it.

I have placed the main point of enlightenment – mankind's exit from its self-imposed immaturity – primarily on religious matters since our rulers have no interest in playing the role of guardian to their subjects with regard to the arts and sciences and because this type of immaturity is the most harmful as well as the most dishonorable. But the manner of thinking of a head of state who favors such enlightenment goes even further and sees that even with regard to his own legislation there is no danger in allowing his subjects to make **public use** of their reason and to lay

publicly before the world their thoughts about a better formulation of this legislation as well as a candid criticism of laws already given. We have a shining example of his, in which no monarch has yet surpassed the one we honor.

But only a ruler who, himself enlightened, does not himself fear shadows, and at the same time has at hand a large, well - disciplined army as a guarantee of public peace, can say what a republic cannot dare: **«argue, as much as you want and about whatever you want, only obey!»**. Here is displayed a strange and unexpected tendency in human affairs, so that, generally, when it is considered at large, almost everything in it is almost paradoxical. A high degree of civil freedom appears advantageous to the spiritual freedom of a people and yet it places before it insuperable restrictions; a lesser degree of civil freedom, in contrast, creates the room for spiritual freedom to spread to its full capacity. When nature has, under this hard shell, developed the seed for which she cares most tenderly - namely the inclination and the vocation for **free thinking** - this works back upon the character of the people (who thereby become more and more capable of **acting freely**) and finally even on the principles of government, which finds I **to its advantage to treat man, who is now more than a machine, in accord with his dignity**.

الفصل الحادي عشر

"إنّ الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفةُ معها في تأملها التاريخ، هي المفهوم البسيط عن العقل، بأن العقل هو سيدُ العالم، وبأن تاريخ العالم يُقدَّم إلينا باعتباره مساراً عقلياً"

هيجل

جورج ولهلم هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

كتاب فلسفةُ التاريخ*

القسم الثالث

النوع الثالث من التاريخ، هو التاريخُ الفلسفي. ولم يكن هناك حاجةٌ إلى شرح الصنفين السابقين، لأن طبيعتهما كانت واضحةً في ذاتها. لكن الأمر غير ذلك مع هذا النوع الأخير، الذي يبدو أنه يتطلَّب من غير شك، شرحاً أو تبريراً. والتعريفُ الأكثر عموميةً الذي يمكن أن يُقدَّم، هو **أن فلسفة التاريخ لا تعني شيئاً إلاّ الدراسة الفكرية للتاريخ**. وبالفعل فإنَّ الفكر جوهريٌّ للانسانية، وهو ما يُميِّزنا عن الحيوانات. إنَّ الفكر هو عنصرٌ ثابتٌ في الأحاسيس والمعرفة والتعقُّل، في غرائزنا وإرادتنا، بمقدار ما نكون بشراً حقاً. إلاَّ أنَّ الالحاح على الفكر في هذا الارتباط بالتاريخ، يمكن أن يظهر، على أي حال، غير مُقنعٍ. ففي هذا العلم يبدو وكأن الفكر يجب أن يكون خاضعاً لما هو مُعطى، أي لحقائق الواقع، التي هي أساسُه ومرشده، في حين أن الفلسفة تقيم في منطقة الأفكار التي تنتج نفسها،

* نشر هذا الكتاب عام ١٨٤٠.

دونها إشارة إلى الواقع الفعلي. ومن الممكن أن نتوقَّع من الفكر عندما يقترب من التاريخ المتحيِّز على هذا النحو، أن يعامله بوصفه مجرد مادةٍ سلبيةٍ، وأن يجبر هذه المادة، بدلاً من أن يتركها في حقيقتها الأصلية، على التطابق مع فكرةٍ استبداديةٍ، وأن يفسِّرها، كما تقول العبارة «بطريقةٍ قبليَّة». ولكن بما أن عمل التاريخ هو ببساطةٍ أن يتبنَّى في مدوَّناته ما هو موجود، وما كان موجوداً من أحداثٍ وأعمالٍ واقعية، وبما أنه يبقى مخلصاً لطابعه، بمقدار ما يلتزم بمعطياته على نحو صارم، فيبدو أننا نحصل في الفلسفة على مسارٍ يتعارض تماماً مع مسار المؤرِّخ. وهذا التناقض، وبالتالي الاتهام المُساق ضد الفكر النظري، سوف يتمُّ تفسيره ودحضه. وعلى أي حال، فنحن لا نعتزم تصحيح العدد الذي لا يُحصى من التصورات الخاطئة الخاصة، البالية أو الجديدة، والشائعة فيما يخصُّ أهداف معالجة التاريخ، وفوائدها وأساليبها، وعلاقتها بالفلسفة.

إنَّ الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفةُ معها في تأملها التاريخ، هي المفهوم البسيط عن العقل، بأن العقل هو سيدُ العالم، وبأن تاريخ العالم يُقدَّم إلينا باعتباره مساراً عقلياً. هذا الاقتناع والحدس هو افتراضٌ في مجال التاريخ، بما هو تاريخ، ولكنه في مجال الفلسفة ليس افتراضياً. ففي مجال الفلسفة تمَّت البرهنة بواسطة المعرفة النظرية، على أن العقل ـ وهذا اللفظ يمكن أن يكفينا هنا، دونما بحثٍ العلاقة الموجودة بين الكون والوجود الالهي ـ هو جوهرٌ مثلما هو قوةٌ لا متناهية. وتكمن مادتُه اللامتناهية وراء كل حياةٍ طبيعية وروحية تبدعها، وكذلك تكمن صورتُه اللامتناهية التي تحرك هذه المادة. إن العقل هو، من جهة أولى، جوهرُ الكون، أي ما يكون به وفيه، لكلِّ واقعٍ، وجودُه وبقاؤه. وهو، من جهة أخرى، الطاقة اللامتناهية للكون، ما دام العقل ليس من الضعف، بحيث يكون عاجزاً عن انتاج أي شيء، باستثناء مجرد مثلٍ أعلى، ومجرد قصدٍ، بحيث يكون مكانه

خارج الواقع، لا أحد يعرف أين، ويكون شيئاً منفصلاً ومجرداً في رؤوس بعض البشر. إنه المركَّب اللامتناهي للأشياء، وهو ماهيتها وحقيقتها التامَّة. إنه مادته الخاصة التي تُسْلم إلى طاقته الايجابية الخاصة بأن تعمل، بما أنه ليس بحاجةٍ، كما يحتاج الفعل المتناهي، إلى شروطِ مادةٍ خارجية ذات وسائل معينه، يمكنه أن يحصل منها على دعمٍ له، وعلى موضوعاتٍ لنشاطه. إنه يزوِّد نفسه بتغذيته الخاصة، وهو موضوعُ عملياته الخاصة. وفي حين أنه وحده أساس وجوده الخاص، وهدفه النهائي المطلق، إلاّ أنه أيضاً القوة المنشِّطة التي تحقق هذا الهدف، والتي تطوِّره، ليس فقط في ظواهر الكون الطبيعي، ولكن أيضاً في الكون الروحي، أي في تاريخ العالم. أما أنَّ هذه «الفكرة» أو هذا «العقل» هو الحقُّ، الخالدُ، الماهيةُ ذات القوة المطلقة، وأنه يكشف عن نفسه في العالم، وأنه في ذلك العالم لا ينكشف شيءٌ إلاّ هذا العقل ومقامه الرفيع ومجده، فإن تلك هي الأطروحة التي، كما قلنا، قد تمَّت البرهنة عليها في الفلسفة، والتي يُنظر إليها هنا باعتبارها مُثبتة.

ومن بين أولئك المستمعين إليَّ، مَنْ هم غير مُلمِّين بالفلسفة، وأنا أستطيع بوضوحٍ أن أفترض من واقع دخولهم لسماع هذه المحاضرات، على الأقل بوجود إيمانٍ بالعقل، ورغبةٍ، وتعطشٍ للالمام به. وفي الواقع، فإن الرغبة في التبصُّر العقلي، وليس الطموح في تكديس مجرد كومةٍ من المعارف، هي التي ينبغي افتراضها في كل حالة، بوصفها قد تملَّكت عقلَ الطالب في دراسة العلم. وإذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت في عقولنا، في بداية دراسة التاريخ العام، فيجب علينا على الأقل أن نحتفظ بالايمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجودٌ في ذلك التاريخ، وبأن عالم العقل والإرادة الواعية، ليس متروكاً للصُّدفة، بل يجب أن يُظهر نفسه على ضوء الفكرة الواعية بذاتها.

ومع ذلك، فأنا لستُ مجبراً على جعل أيٍّ من هذه المطالب التمهيدية قائمةً

على إيمانكم. وهكذا فإن ما قلتُه مؤقتاً، وما سوف أقوله فيما بعد، هو أن لا يُنظر إليه، حتى بالنسبة إلى فرع العلم الذي ندرسه، بوصفه افتراضاً، بل بوصفه رؤيةً موجزةً للموضوع برمته، وبوصفه نتيجة البحث الذي نحن على وشك الخوض فيه، وهي نتيجةٌ حدث لي أن عرفتُها، لأنني اجتزتُ ميدان الدراسة بأسره. إنه **مجرد استنتاجٍ من تاريخ العالم، بأنَّ تطوره كان عمليةً عقلية، وبأن التاريخ موضوع الدراسة، قد شكَّل السياق العقلي الضروري لروح العالم، ذلك الروح الذي تظل طبيعتُه على الدوام، هي نفسها شيء واحد، ولكنه يكشف عن طبيعته الواحدة هذه، في وجود ظواهر العالم. ويجب أن يُقدِّم ذاته، كما سبق وصرَّحنا، بوصفه النتيجة النهائية للتاريخ.**

ولكن علينا أن نتناول التاريخ كما هو، ويجب علينا أن نتقدَّم على نحوٍ تاريخي، أي على نحوٍ تجريبي. ومن بين التدابير الوقائية الأخرى، يجب علينا أن نحذر من أن يضلِّلنا المؤرِّخون المحترفون (ولا سيما بين الالمان، الذين يتمتعون بسلطةٍ كبيرة) الذين هم مُتَّهمون بنفس النهج الذي يتَّهمون به الفيلسوف، أي بادخال اختراعاتٍ قَبْليَّة وفق أهوائهم، في مدوَّنات الماضي. وهناك، على سبيل المثال، قصةٌ خيالية شائعة شُيوعاً واسعاً، بأنه كان هناك شعبٌ بدائي أصيل، تعلَّم مباشرةً من الله، ووهبه اللهُ بصيرةً كاملةً وحكمةً، وتملَّك معرفةً شاملةً بكل القوانين الطبيعية وبالحقيقة الروحية، وأنه كان هناك هذا الشعب أو ذاك من الشعوب الكهنوتية، أو ـ إن شئنا أن نذكر إثباتاً أكثر تحديداً ـ أنه كان هناك ملاحم رومانية اشتقَّ منها المؤرخون الرومانيون سجلات التاريخ الموغلة في القدم، لمدينتهم... إلخ. ونترك هذا النوع من المستندات إلى أولئك المؤرخين الموهوبين المحترفين الذين يشيع بينهم (على الأقل في ألمانيا) استخدامهم لها. ونستطيع إذن أن نعلن أنه الشرط الأول الذي ينبغي مراعاته، وهو أنه ينبغي علينا أن نتبنَّى

بأمانةٍ كلّ ما هو تاريخي. غير أن الغموض يكمن في مثل هذه التعبيرات العامة نفسها، من مثل «بأمانةٍ» و «نتبنّى». فحتى المؤرِّخ العادي و «النزيه» الذي يؤمن ويعلن بأنه يحافظ على موقف التلقّي فحسب، ويستسلم بنفسه للمعطيات المقدَّمة إليه فقط، هو ليس سلبياً على الاطلاق، فيما يتعلّق بممارسة قدراته الفكريَّة. فهو يجلب مقولاته معه، ويرى الظواهر المقدَّمة إلى رؤيته العقلية، من خلال هذه الوسائط وحدها. ومن الضروري، وخصوصاً في كل ما يدَّعي باسم العلم، أن لا ينام العقلُ، بل ينبغي أن يُستخدم الفكرُ استخداماً كاملاً. والذي ينظر إلى العالم على نحوٍ عقلي، فإنَّ العالم يُقدِّم إليه بدوره، وجهاً عقلياً، فالعلاقة متبادلةٌ. ولكنَّ الممارسات المتعددة للفكر، أي وجهات النظر المختلفة، وأساليب حسم السؤال البسيط، فيما يخصُّ الأهمية النسبية للحوادث (وهي المقولة الأولى التي تستحوذ على اهتمام المؤرِّخ) فلا تنتمي إلى هذا المكان.

وسأذكر فقط صورتين ووجهتي نظر، فيما يتعلق بالاقتناع المنتشر بصورةٍ عامة، بأنَّ العقل قد حكم العالم، وما يزال يحكمه، وبالتالي يحكم تاريخ العالم، لأنهما تمنحاننا، في نفس الوقت، الفرصة كي نفحص بمزيد من الإحكام المسألة التي تشكِّل أعظم صعوبةٍ، وكي نشير إلى جانبٍ من الموضوع الذي سوف يتمُّ التوسُّع فيه لاحقاً.

الأولى من هاتين النظرتين هي تلك الفقرة في التاريخ، التي تخبرنا أن «انكساجوراس» اليوناني كان أول من أعلن نظرية أن الفهم بصورةٍ عامة، أو العقل، هو الذي يحكم العالم. وليس الذكاء بوصفه عقلاً واعياً بذاته هو المقصود، ولا الروح بما هي كذلك، ويجب علينا التمييز بوضوحٍ بين هذا وذاك. إنَّ حركة النظام الشمسي تحدث وفق قوانين لا تتغير. وهذه القوانين هي العقلُ المتضمَّن في الظواهر التي نتحدث عنها، ولكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها

وفق هذه القوانين، يمكن أن يُقال بأنَّ لديها أي وعي بها.

إنَّ فكرةً من هذا النوع، اي أنَّ الطبيعة هي تجسيدٌ للعقل، وأنها تخضع على نحوٍ ثابت لقوانين عامة، لا تبدو مطلقاً لافتةً للنظر أو غريبةً علينا. فقد اعتدنا مثل هذه المفاهيم، ولا نجد فيها أيَّ شيء استثنائي. ولقد ذكرتُ هذا الحدث الاستثنائي، كي أُبيِّن من جهةٍ، كيف يعلِّمنا التاريخ، أن أفكاراً من هذا النوع، والتي يمكن أن تبدو لنا عاديةً، لم تكن موجودةً على الدوام في العالم، وأن هذه الفكرة تشكّل، على العكس، فترةً زمنيَّةً في سجلاَّت تاريخ العقل البشري. ويقول «أرسطو» عن «انكساجوراس»، إنه مبدعُ الفكرة التي نتحدث عنها، وإنه ظهر كرجلٍ رزين بين السكارى. وتبنَّى سقراط هذه النظرية من «انكساجوراس»، وعلى الفور أصبحت الفكرةُ السائدة في الفلسفة، إلاَّ في مدرسة «أبيقور» التي نسبت جميع الحوادث إلى الصُّدفة. ويقول «أفلاطون» على لسان «سقراط»: «كنتُ مبتهجاً بالشعور، وأملتُ لو وجدتُ مُعلِّماً يُظهر لي الطبيعة في انسجامٍ مع العقل، والذي يبيِّن في كل ظاهرةٍ خاصة، هدفَها المُعيَّن، وفي الكل، الهدفَ الكبير للكون. ولكنني لم أستسلم لهذا الأمل لمدةٍ طويلة، بل كم كانت خيبة أملي كبيرة، عندما عكفتُ بحماسةٍ على كتابات «انكساجوراس»، فوجدتُ أنه يُورد عللاً خارجية فقط، مثل الهواء، والأثير، والماء، وما شابه ذلك». ومن البديهي أن الخلل الذي يشكو منه «سقراط» فيما يخصُّ نظرية «انكساجوراس» لا يتعلق بالمبدأ ذاته، بل في عدم تطبيق المقترِح، لهذا المبدأ على الطبيعة الملموسة. إن الطبيعة ليست مستنتجةً من ذلك المبدأ، بل يبقى هذا المبدأ في الواقع مجرد تجريدٍ، بمقدار ما لا تكون الطبيعة مفهومةً ومعروضةً بوصفها تطوراً له، وبوصفها تنظيماً مُنتجاً بالعقل ومن العقل. وأرغبُ بدايةً، في أن ألفت انتباهكم إلى الاختلاف الهام بين «مفهوم»، و«مبدأ»، و«حقيقة محدودة بصورةٍ مجرَّدة»، و«تطبيقها المحدَّد وتطورها الملموس». إنَّ هذا

التمييز يؤثّر في نسيج الفلسفة بكامله. وهناك موضوع من بين موضوعات أخرى يحمل هذا التمييز، سوف نرجع إليه في نهاية دراستنا للتاريخ العام، أثناء فحصنا جانب الشؤون السياسية في أكثر الفترات حداثةً.

ـ ثانياً، يجب علينا أن نشير إلى ظهور هذه الفكرة التي تذهب إلى أن العقل يوجّه العالم، في سياق تطبيقٍ آخر لها، معروفٍ جيداً لدينا، أي في صورة الحقيقة الدينية، التي تذهب إلى أن العالم ليس متروكاً للصُدفة وللعلل الخارجية المحتملة، بل تحكمه عنايةٌ إلهية. وأعلنتُ سابقاً، أنني لن أعتمد على إيمانكم، فيما يتعلق بالمبدأ المعلن. ومع ذلك فيمكنني أن أحتكم إلى إيمانكم به، في هذه الصورة الدينية، إذا كانت طبيعة العلم الفلسفي تسمح له ـ كقاعدةٍ عامة ـ بأن يُضفي ثقةً على الافتراضات المسبقة. ولنقلها بشكلٍ آخر، إن هذا الاحتكام محظورٌ، لأنَّ العلم الذي يجب علينا أن نعالجه، يعتزم هو بنفسه تقديم الدليل (ليس حقاً على الحقيقة المجردة للنظرية، بل) على صحتها إذا ما قُورنت بالوقائع. إذن، فإن الحقيقة القائلة بأن العناية الالهية (عناية الله) هي التي توجّه أحداث العالم، تنسجم مع الافتراض الذي نبحثه، لأن العناية الالهية هي الحكمةُ مزوَّدةً بقوةٍ لا متناهيةٍ تحقق هدفها، أي هي التدبير العقلي المطلق للعالم. والعقلُ هو الفكر الذي يعيِّن ذاته بحريةٍ كاملة. لكن اختلافاً ـ أو بالأحرى تناقضاً ـ سوف يكشف عن نفسه، بين هذا الايمان ومبدأنا، تماماً كما كان في حالة الاشارة إلى طلب سقراط، فيما يخصُّ مبدأ «انكساجوراس». إذ إن هذا الايمان هو بالمثل غير محدد، إنه ما يُسمَّى إيماناً بعنايةٍ إلهيةٍ عامةٍ، وهو ليس متبوعاً بتطبيقٍ محدَّد، ولا معروضاً بموضوعاته على مجمل التاريخ الانساني الكبير، أي على مجرى التاريخ الانساني بأكمله. ولكن تفسير التاريخ هو وصفُ انفعالات البشر وعبقريتهم وقواهم الفاعلة التي تلعب دورها على المسرح العظيم. والعناية الالهية حدَّدت المسار الذي يُعرض على

المسرح، والذي يشكّل ما يُسمّى بصورةٍ عامة باسم «خطة» العناية الالهية. ومع ذلك، فإن هذه الخطة نفسها من المفترض أن تكون محجوبةً عن أنظارنا، وأن يُعتبر من الوقاحة، حتى أن نرغب في معرفتها. إن جهل «انكساجوراس» بالكيفية التي يكشف العقلُ بها عن نفسه في الوجود الواقعي، كان أمراً ساذجاً. ولم تمتد هذه الفكرة أبعد من ذلك، لا في وعي «انكساجوراس»، ولا في وعي اليونان ككل، لأن هذا الوعي لم يبلغ القوة كي يطبِّق مبدأه العام على الواقع الملموس، بحيث يتمُّ استنباط هذا الأخير من ذلك المبدأ.

لقد كان سقراط هو مَنْ أخذ الخطوة الأولى في فهم الوحدة بين الملموس والكلي. ومن ثمَّ فإن «انكساجوراس» لم يتخذ موقفاً عدائياً من هذا التطبيق. أما الايمان العام بالعناية الالهية، فيتخذ مثل هذا الموقف، وهو على الأقل، يعارض استخدام المبدأ على نطاقٍ واسع، وينكر امكانية ادراك خطة العناية الالهية. وفي حالاتٍ معزولة، فإنه من المفترض لهذه الخطة أن تكشف عن نفسها. والأشخاص الأتقياء متحمِّسون كي يتعرَّفوا في الظروف الخاصة، على شيء أكثر من مجرد الصُّدفة، وكي يتعرَّفوا على يد الله المرشدة، على سبيل المثال، عندما تصل المساعدة على نحوٍ غير متوقع إلى شخصٍ يكون في ارتباكٍ وحاجةٍ عظيمين، ولكن هذه الأمثلة عن تدبير العناية الالهية، هي من نوعٍ محدودٍ، ولا تتعلق بشيء أكثر من تحقيق رغبات الفرد الذي نتحدث عنه. ولكن الأفراد الذين ينبغي علينا التعامل معهم في تاريخ العالم، هم شعوبٌ، ومجموعاتٌ كلية، أي دولٌ، ولا نستطيع بالتالي، أن نرضى عمَّا يُمكن تسميته هذه الرؤية «التافهة» للعناية الالهية، التي على الايمان المُشار إليه، أن يحدِّد نفسه بها. وكذلك ما هو غير مُرضٍ، هو الايمان المجرَّد فحسب، وغير المحدَّد بالعناية الالهية، عندما لا يقدِّم ذلك الايمانُ تفاصيلَ المسار الذي تسلكه العنايةُ الالهية. وعلى العكس، يجب أن نوجِّه مسعانا الجاد نحو معرفة

الطرق والوسائل التي تستخدمها العناية الالهية، والظواهر التاريخية التي تُظهر نفسها فيها، ويجب علينا أن نبيّن ارتباطها بالمبدأ العام الذي ذكرناه سابقاً.

ولكن في حديثي عن معرفة خطة العناية الالهية بصورةٍ عامة، فقد لامستُ ضمنياً مسألةً بارزةً في هذه الأيام، أي مسألة امكانية معرفة الله، أو بالأحرى ـ ما دام الرأي العام قد توقف عن الاعتقاد بها، باعتبارها موضوعاً للسؤال ـ النظرية التي تقول إنه من المستحيل معرفة الله. وفي معارضةٍ مباشرةٍ لما هو مأمورٌ به في الكتاب المقدس، بوصفه الواجب الأسمى ـ وهو أنه ينبغي علينا أن لا نحبَّ الله فحسب، بل أن نعرفه ـ فإن المعتقد السائد يتضمَّن إنكاراً لما قيل في الكتاب المقدس، أي أن الروح هي التي تقود إلى الحقيقة، وتعرف كل الأشياء، وتتغلغل حتى في أعمق المسائل الموجودة في رأس الله. وحين يوضع الوجودُ الالهي هكذا، فيما وراء معرفتنا، وخارج حدود جميع الأمور الانسانية، يكون لدينا ترخيصٌ مريحٌ بأن نهيم على وجوهنا باتجاه خيالاتنا الخاصة، بالمقدار الذي يُرضينا. إننا متحررون من الالزام بردِّ معرفتنا إلى الالهي والحقيقي. ومن جهةٍ ثانية، فإن الغرور والذاتية المفرطة اللتين تتميز بهما المعرفة تجدان في هذا الموقف الباطل، تبريراً وافراً، والتواضع الورع الذي توضع معرفةُ الله بعيداً عن متناوله، يستطيع أن يقدِّر جيداً إلى أي حدٍ يؤدي ذلك إلى تعزيز نضالاته العاصية والعقيمة.

ولم أرغب في أن أهمل الصلة بين أطروحتنا ـ بأنَّ العقل يحكم العالم، وقد حكمه من قبل ـ ومسألة إمكانية معرفة الله، وذلك في المقام الأول، لأنه لا يمكنني إضاعة الفرصة كي أذكر التهمة التي التصقت بالفلسفة، من أنها متحفِّظةٌ في ذكر الحقائق الدينية، أو من أن لديها سبباً لأن تكون كذلك، وهي تهمةٌ تلمح إلى الشك بأن لا شيء لديها إلا ضمير صافٍ بحضور هذه الحقائق. والواقع على النقيض تماماً من هذا، إذ إن الفلسفة كانت مجبرةً في الأزمنة القريبة، على الدفاع عن مجال

الدين في وجه هجمات مذاهب لاهوتية متعددة. في الديانة المسيحية كشف الله عن نفسه، أي أنه قدَّم نفسه لنا، كي نفهم ماهو، بحيث لم يعُد وجوداً مستتراً أو سريًاً. وهذه الامكانية في معرفة الله التي أُعطيت لنا على هذا النحو، تجعل هذه المعرفة واجباً. فالله لا يريد لأبنائه نفوساً ضيّقةً أو عقولاً فارغة، ولكنه يريد أولئك الذين تكون نفوسهم بذاتها فقيرةً حقاً، ولكنها غنيةٌ بمعرفتها له، والذين ينظرون إلى معرفة الله باعتبارها الشيء الوحيد ذا القيمة والجدير بالامتلاك. وذلك التطور للروح المفكّرة، الذي نتج عن تجلِّي الوجود الالهي، بوصفه أساسه الأصيل، يجب أن يتقدم في نهاية الأمر، نحو الفهم العقلي، لما عُرض في المثل الأول، نحو الشعور والخيال. ولا بدَّ من أن يأتي الوقتُ أخيراً لفهم ذلك النتاج الغني للعقل الفعَّال، الذي يقدمه لنا تاريخُ العالم. وكانت موضةٌ استمرت لبعض الوقت، أن يعلن الناسُ اعجابهم بحكمة الله، كما تظهر في الحيوانات والنباتات والأحداث المعزولة. ولكن إذا كان من المسلَّم به أنَّ العناية الالهية تكشف عن نفسها في موضوعات الوجود وصوره هذه، فلماذا لا نسلِّم أيضاً بأنَّ العناية الالهية تكشف عن ذاتها في التاريخ الكلي؟ إن هذا التاريخ الكلي يُعتبر مسألةً أعظم من أن يُنظر إليها على هذا النحو. ولكن الحكمة الالهية، أي العقل، هي نفسها شيء واحدٌ في العظيم كما في الصغير من الأمور، ولا يجب علينا أن نتخيل الله من الضعف الشديد، بحيث لا يستطيع أن يمارس حكمته على نطاقٍ كبير.

إن نضالنا العقلي يهدف إلى تحقيق الاقتناع بأنَّ ما كانت تقصده الحكمةُ الخالدة، قد تمَّ انجازه بالفعل في مجال الروح الموجودة والفعّالة، مثلما أُنجز في مجال الطبيعة الصرف. ومن هذا الجانب، فإن أسلوب معالجتنا للموضوع هي «ثيودسية»، أي تبرير لطرق الله ـ وهي التي حاول «لايبنتز» القيام بها ميتافيزيقياً بمنهجه، أي بمقولاتٍ مجرَّدةٍ وغير محددةٍ ـ بحيث يمكن فهم الشرِّ الموجود في

العالم، وبحيث تتصالح الروحُ المفكِّرة مع واقع وجود الشر. وفي الحقيقة، إنَّ مثل هذا الرأي التوافقي لا يُطلب بالحاحٍ في أي مكان آخر، أكثر ممَّا يُطلب في التاريخ الكلي، ولا يمكن بلوغه إلاً بمعرفة الوجود الايجابي، الذي يكون فيه العنصرُ السلبي خاضعاً وباطلاً مهزوماً، ومن ناحية أولى، يجب إدراكُ التدبير النهائي للعالم، ومن ناحيةٍ أخرى، إدراكُ واقع أن هذا التدبير قد تحقَّق فيه بالفعل، وأن الشر ليس قادراً على الدوام، على الاصرار على اتخاذ موقفٍ منافس. لكن هذا الاقتناع يتضمن ما هو أكثر من مجرد الايمان بالعقل المدبِّر أو بالعنابة الالهية. إنَّ «العقل» الذي تمَّ تأكيدُ سيادته على العالم، هو لفظ غيرُ محدَّدٍ مثل «العناية الالهية»، ويشبه اللفظ الذي يستخدمه أولئك الذين هم غير قادرين على وصفه بوضوحٍ، وعلى تبيان من أي شيء يتألف، حتى نتمكَّن من أن نقرِّر ما إذا كان الشيء معقولاً أو غير معقول. ولذلك فإن الأمنية الأولى هي تقديم تعريفٍ كافٍ للعقل. ومهما تباهينا بالالتزام الصارم به، في تفسير الظواهر، فإنه بدون هذا التعريف، لن نتقدم أبعد من مجرد الكلمات، ويمكننا بهذه الملاحظات التقدم نحو وجهة النظر الثانية التي ينبغي أن تُدرس في هذه المقدمة.

George wilhelm Hegel (1770-1831)
Philosophy of history

Section 3

The third kind of history- the philosophical. No explanation was needed of the two previous classes; their nature was self-evident. It is otherwise with this last, which certainly seems to require an exposition or Justification. The most general definition that can be given, is, that **the philosophy of History means nothing but the thoughtful consideration of it**. Thought is, indeed, Essential to humanity. It is this that distinguishes us from the brutes. In sensations, cognition and intellection; in our instincts and volitions, as far as they are truly human, thought is an invariable element. To insist upon thought in this connexion with history, may, however, appear unsatisfactory. In this science it would seem as if thought must be subordinate to what is given to the realities of fact; that this is its basis and guide: while philosophy dwells in the region of self-produced ideas, without reference to actuality. Approaching history thus prepossessed, speculation might be expected to treat it as a mere passive material; and, so far from leaving it in its native truth, to force – it into conformity with a tyrannous idea, and to construe it, as the phrase is, «à priori». But

as it is the business of history simply to adopt into its records what is and has been, actual occurrences and transactions; and since it remains true to its character in proportion as it strictly adheres to its data, we seem to have in philosophy, a process diametrically opposed to that of the historiographer. This contradiction, and the charge consequent brought against speculation, shall be explained and confuted. We do not, however, propose to correct the innumerable special misrepresentations, trite or novel, that are current respecting the aims, the interests, and the modes of treating history, and its relation to philosophy.

The only Thought which philosophy brings with it to the contemplation of History, is the simple conception of Reason; that reason is the Sovereign of the World; that the history of the world therefore, presents us with a rational process. This conviction and intuition is a hypothesis in the domain of history as such. In that of philosophy it is no hypothesis. It is there proved by speculative cognition, that Reason – and this term may here suffice us, without investigating the relation sustained by the universe to the Divine Being, - is Substance, as well as Infinite Power; its own Infinite Material underlying all the natural and spiritual life which it originates, as also the Infinite Form, that which sets this Material in motion. On the one hand, Reason is the substance of the universe; viz. that by which and in which all reality has its being and subsistence. On the other hand, it is the Infinite Energy of the universe; since Reason is not so powerless as to be incapable of producing anything but a mere ideal, a mere intention – having its place outside reality, nobody knows where; something separate and abstract, in the heads of certain human beings. It is the infinite complex of things, their entire Essence and Truth. It is its own material which it commits to its own

Active Energy to work up; not needing, as finite action does, the conditions of an external material of given means from which it may obtain its support, and the objects of its activity. It supplies its own nourishment and is the object of its own operations. While it is exclusively its own basis of existence, and absolute final aim, it is also the energising power realizing this aim; developing it not only in the phenomena of the Natural, but also of the spiritual universe – the History of the world. That **this «Idea» or «Reason» is the True, the Eternal, the absolutely powerful essence; that it reveals itself in the world, and that in that world nothing else is revealed but this and its honour and glory** - is the thesis which, as we have said, has been proved in philosophy and is here regarded as demonstrated,

In those of my hearers who are not acquainted with philosophy; I may fairly presume, at least, the existence of a belief in Reason, a desire, a thirst for acquaintance with it, in entering upon this course of lectures. It is in fact, the wish for rational insight, not the ambition to amass a mere heap of acquirements, that should be presupposed in every case as possessing the mind of the learner in the study of science. If the clear idea of Reason is not already developed in our minds, in beginning the study of Universal History, we should at least leave the firm, unconquerable faith that Reason does exist there; and that the world of intelligence and conscious volition is not abandoned to chance, but must shew itself in the light of the self – cognizant Idea.

Yet I am not obliged to make any such preliminary demand upon your faith. What I have said thus provisionally, and what I shall have further to say, is, even in reference to our branch of science, not to be regarded hypothetical, but as a Summary view of the whole; the result of the investigation we are about to pursue; a

result which happens to be known to me, because I have traversed the entire field. **It is only an inference from the history of the world, that its development has been a rational process; that the history in question has constituted the rational necessary course of the world Spirit–that Spirit whose nature is always one and the same, but which unfolds this its one nature in the phenomena of the world's existence. This must, as before stated, present itself as the ultimate result of History**.

But we have to take the latter as it is. We must proceed historically – empirically. Among other precautions we must take care not to be misled by professed historians who (especially among the Germans, and enjoying a considerable authority), are chargeable with the very procedure of which they accuse the philosopher – introducing à priori inventions of their own into the records of the past. It is, for example, a widely current fiction, that there was an original primeval people, taught immediately by God, endowed with perfect insight and wisdom, possessing a thorough knowledge of all natural Laws and spiritual truth; that there have been such or such sacerdotal peoples; or, to mention a more specific averment, that there was a Roman Epos, from which the Roman historians derived the early annals of their city, & c. Authorities of this kind we leave to those talented historians by profession, among whom (in Germany at least) their use is not uncommon. – we might then announce it as the first condition to be observed, that we should faithfully adopt all that is historical. But in such general expressions themselves, as «faithfully» and «adopt», lies the ambiguity. Even the ordinary, the «impartial» historiographer, who believes and professes that he maintains a simply receptive attitude; surrendering himself only to the data supplied him – is by no means passive as regards the exercise

of his thinking powers. He brings his categories with him, and sees the phenomena presented to his mental vision, exclusively through these media. And, especially in all that pretends to the name of science, it is indispensable that Reason should not sleep – that reflection should be in full play. To him who looks upon the world rationally, the world in its turn, presents a rational aspect. The relation is mutual. But the various exercises of reflection – the different points of view – the modes of deciding the simple question of the relative importance of events (the first category that occupies the attention of the historian), do not belong to this place.

I will only mention two phases and points of view that concern the generally diffused conviction that Reason has ruled, and is still ruling in the world, and consequently in the world's history; because they give us, at the same time, an opportunity for more closely investigating the question that presents the greatest difficulty, and for indicating a branch of the subject, which will have to be enlarged on in the sequel.

- one of these points is, that passage in history, which informs us that the Greek Anaxagoras was the first to enunciate the doctrine that Understanding generally, or Reason, governs the world. It is not intelligence as self–conscious Reason, - not a Spirit as such that is meant; and we must clearly distinguish these from each other. The movement of the solar system takes place according to unchangeable laws. These laws are reason, implicit in the phenomena in question. But neither the sun nor the planets, which revolve around it according to these laws, can be said to have any consciousness of them.

A thought of this kind, - that Nature is an embodiment of

Reason; that it is unchangeably subordinate to universal laws, appears nowise striking or strange to us. We are accustomed to such conceptions, and find nothing extraordinary in them. And I have mentioned this extraordinary occurrence, party to shew how history teaches, that ideas of this kind, which may seem trivial to us, have not always been in the world; that on the contrary, such a thought makes an epoch in the annals of human intelligence. Aristotle says of Anaxagoras, as the originator of the thought in question, that he appeared as a sober man among the drunken. Socrates adopted the doctrine from Anaxagoras, and it forthwith became the ruling idea in philosophy, except in the school of Epicurus, who ascribed all events to chance. «I was delighted with the sentiment», - Plato makes Socrates say- «and hoped I had found a teacher who would shew me Nature in harmony with Reason, who would demonstrate in each particular phenomenon its specific aim, and in the whole, the grand object of the Universe. I would not have surrendered this hope for a great deal. But how very much was I disappointed, when, having zealously applied myself to the writings of Anaxagoras, I found that he adduces only external causes, such as Atmosphere, Ether, Water, and the like». It is evident that the defect which Socrates complains of respecting Anaxagoras's doctrine, does not concern the principle itself, but the shortcoming of the propounder in applying it to Nature in the concrete. Nature is not deduced from that principle: the latter remains in fact a mere abstraction, inasmuch as the former is not comprehended and exhibited as a development of it, - an organization produced by and from Reason. I wish, at the very outset, to call your attention to the important difference between a conception, a principle, a truth limited to an abstract form and its determinate application, and concrete development.

This distinction affects the whole fabric of philosophy; and among other bearings of it there is one to which we shall have to revert at the close of our view of universal History, in investigating the aspect of political affairs in the most recent period.

- We have next to notice the rise of this idea – that Reason directs the world – in connexion with a further application of it, well known to us, - in the form, viz. of the religious truth, that the world is not abandoned to chance and external contingent causes, but that a providence controls it. I stated above, that I would not make a demand on your faith, in regard to the principle announced. Yet I might appeal to your belief in it, in this religious aspect, if, as a general rule, the nature of philosophical science allowed it to attach authority to presuppositions. To put it in another shape, - this appeal is forbidden, because the science of which we have to treat, proposes itself to furnish the proof (not indeed of the abstract truth of the doctrine, but) of its correctness as compared with facts. The truth, then, that a Providence (that of God) presides over the events of the world – consorts with the proposition in question; for Divine providence is wisdom, endowed with an infinite power which realizes its aim, viz. the absolute rational – design of the world. Reason is Thought conditioning itself with perfect freedom. But a difference – rather a contradiction – will manifest itself, between this belief and our principle, just as was the case in reference to the demand made by Socrates in the case of Anaxagoras's dictum. For that belief is similarly indefinite; it is what is called a belief in a general providence, and is not followed out into definite application, or displayed in its bearing on the grand total – the entire course of human history. But to explain history is to depict the passions of mankind, the genius, the active powers, that play their part on the great stage; and the

providentially determined process which these exhibit, constitutes what is generally called the «plan» of providence. Yet it is this very plan which is supposed to be concealed from our view: which it is deemed presumption, even to wish to recognize. The ignorance of Anaxagoras, as to how intelligence reveals itself in actual existence, was ingenuous. Neither in his consciousness, nor in that of Greece at large, had that thought been further expanded. He had not attained the power to apply his general principle to the concrete, so as to deduce the latter from the former.

It was Socrates who took the first step in comprehending the union of the concrete with the universal. Anaxagoras, then, did not take up a hostile position towards such an application. The common belief in providence does; at least it opposes the use of the principle on the large scale, and denies the possibility of discerning the plan of providence. In isolated cases this plan is supposed to be manifest. Pious persons are encouraged to recognize in particular circumstances, something more than mere chance; to acknowledge the guiding hand of God; e.g. when help has unexpectedly come to an individual in great perplexity and need. But these instances of providential design are of a limited kind, and concern the accomplishment of nothing more than the desires of the individual in question. But in the history of the world, the Individuals we have to do with are peoples; Totalities that are states. We cannot, therefore, be satisfied with what we may call this «peddling» view of providence, to which the belief alluded to limits itself. Equally unsatisfactory is the merely abstract, undefined belief in a providence, when that belief is not brought to bear upon the details of the process which it conducts. On the contrary our earnest endeavour must be directed to the recognition of the ways of providence, the means it uses, and the historical

phenomena in which it manifests itself; and we must shew their connexion with the general principle above mentioned.

But in noticing the recognition of the plan of Divine providence generally. I have implicitly touched upon a prominent question of the day; viz. that of the possibility of knowing God: or rather - since public opinion has ceased to allow it to be a matter of question – the doctrine that it is impossible to know God. In direct contravention of what is commanded in holy scripture as the highest duty, - that we should not merely love, but know God, - the prevalent dogma involves the denial of what is there said; viz. that it is the spirit (der Geist) that leads into Truth, knows all things, penetrates even into the deep things of the Godhead. While the Divine Being is thus placed beyond our knowledge, and outside the limit of all human things, we have the convenient licence of wandering as far as we list, in the direction of our own fancies. We are freed from the obligation to refer our knowledge to the Divine and True. On the other hand, the vanity and egotism which characterize it find, in this false position, ample justification and the pious modesty which puts far from it the knowledge of God, can well estimate how much furtherance thereby accrues to its own wayward and vain strivings.

I have been unwilling to leave out of sight the connexion between our thesis – that Reason governs and has governed the world – and the question of the possibility of a knowledge of God, chiefly that I might not lose the opportunity of mentioning the imputation against philosophy of being shy of noticing religious truths, or of having occasion to be so in which is insinuated the suspicion that it has anything but a clear conscience in the presence of these truths. So far from this being the case, the fact is, that in recent times philosophy has been obliged to defend the domain of

religion against the attacks of several theological systems. In the Christian religion God has revealed Himself, - that is, he has given us to understand what he is; so that he is no longer a concealed or secret existence. And this possibility of knowing Him, thus afforded us, renders such knowledge a duty. God wishes no narrow-hearted souls or empty heads for his children; but those whose spirit is of itself indeed, poor, but rich in the knowledge of Him; and who regard this knowledge of God as the only valuable possession. That development of the thinking spirit, which has resulted from the revelation of the Divine Being as its original basis, must ultimately advance to the intellectual comprehension of what was presented in the first instance, to feeling and imagination. The time must eventually come for understanding that rich product of active Reason, which the History of the world offers to us. It was for a while the fashion to profess admiration for the wisdom of God, as displayed in animals, plants, and isolated occurrences. But, **if it be allowed that providence manifests itself in such objects and forms of existence, why not also in universal History?** This is deemed too great a matter to be thus regarded. But Divine wisdom, i.e. Reason, is one and the same in the great as in the little; and we must not imagine God to be too weak to exercise his wisdom on the grand scale.

Our intellectual striving aims at realizing the conviction that what was intended by eternal wisdom, is actually accomplished in the domain of existent, active spirit, as well as in that of mere Nature. Our mode of treating the subject is, in this aspect, a Theodicaea, - a justification of the ways of God, - which Leibnitz attempted metaphysically in his method, i.e. in indefinite abstract categories, - so that the ill that is found in the world may be comprehended, and the thinking spirit reconciled with the fact of

the existence of evil. Indeed, nowhere is such a harmonizing view more pressingly demanded than in Universal History; and it can be attained only by recognizing the positive existence, in which that negative element is a subordinate, and vanquished nullity. On the one hand. The ultimate design of the world must be perceived; and, on the other hand, the fact that this design has been actually, realized in it, and that evil has not been able permanently to assert a competing position. But this conviction involves much more than the mere belief in a superintending or in «providence». «Reason», whose sovereignty over the world has been maintained, is as indefinite a term as «Providence», supposing the term to be used by those who are unable to characterize it distinctly, - to shew wherein it consists, so as to enable us to decide whether a thing is rational or irrational. An adequate definition of Reason is the first desideratum; and whatever boast may be made of strict adherence to it in explaining phenomena, - without such a definition we get no farther than mere words. With these observations we may proceed to the second point of view that has to be considered in this Introduction.

الفصل الثاني عشر

"عندما يتحدث الشعبُ عن الأفكار التي تُثوِّر مجتمعاً، فهو لا يعبِّر إلاّ عن واقع أنَّ عناصر مجتمعٍ جديد قد خُلقت داخل المجتمع القديم، وأن إنحلال الأفكار القديمة يجاريه انحلالُ شروط المعيشة القديمة"

ماركس و انجلز

كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣)
و
فريدريك انجلز (١٨٢٠ ـ ١٨٩٥)

بيانُ الحزب الشيوعي*

شبحٌ ينتاب أوروبا ـ شبحُ الشيوعية. جميعُ قوى أوروبا العجوز، قد دخلت في حلف مقدَّس لطرد هذا الشبح: البابا والقيصر، مترنيخ وغيزو، الراديكاليون الفرنسيون والبوليس الألماني.

فأين هو الحزبُ المعارض الذي لم يتمّ انتقاده بوصفه شيوعياً، من قِبَل خصومه في السلطة؟ وأين هي المعارضةُ التي لم تردّ عنها تأنيبَ وصمةِ العار الشيوعية، إلى أحزاب المعارضة الأكثر تقدميةِ، وإلى خصومها الرجعيين؟

وينتج من هذا الواقع أمران:

١ ـ إن الشيوعية قد تمَّ الاعتراف بها من قِبَل كل القوى الأوروبية، بكونها هي بذاتها قوةً.

---

* صدر هذا البيان عام ١٨٤٨.

٢ ـ إنه الوقت الحاسم الذي ينبغي فيه على الشيوعيين، أن ينشروا في وجه العالم بأسره، وبصراحةٍ، أراءهم، وأهدافهم، واتجاهاتهم، وأن يردُّوا على هذه الحكاية الطفولية عن شبح الشيوعية، ببيانٍ من الحزب نفسه.

ولهذه الغاية، فقد تجمَّع في لندن شيوعيون من مختلف القوميات، ووضعوا البيان التالي، الذي سوف يُنشر باللغات: الإنكليزية، الفرنسية، الألمانية، الايطالية، الفلمنكية، والدانماركية.

الفصل الثاني

بروليتاريُّون وشيوعيُّون

بأيِّ علاقةٍ يرتبط الشيوعيون بالبروليتاريين ككل؟

إنَّ الشيوعيين لا يشكلُّون حزباً منفصلاً معارضاً للأحزاب الأخرى للطبقة العمَّالية.

وليست لهم مصالح منفصلة ومختلفة عن مصالح البروليتاريا ككل.

ولا يقدِّمون أيَّ مبادىء متعصِّبة وفق أهوائهم، يريدون بها تشكيل الحركة البروليتارية وقولبتها.

إنَّ الشيوعيين لا يتميَّزون عن أحزاب الطبقة العاملة الأخرى إلاّ في:

١ ـ أنهم في الصراعات القومية للبروليتاريا في مختلف البلدان، يشيرون إلى المصالح المشتركة للبروليتاريا بأسرها، ويقدِّمونها على ما عداها، على نحوٍ مستقل عن الجنسية.

٢ ـ أنهم دائماً وفي كل مكان يمثِّلون مصالح الحركة ككل، في مختلف

درجات التطور، التي يجب أن يمرَّ بها، صراعُ الطبقة العاملة ضد البرجوازية.

لذلك، فإنَّ الشيوعيين عملياً، هم، من جهة أولى، القسم الأكثر تقدُّماً وعزماً، من أحزاب الطبقة العاملة في كل البلدان، ذلك القسم الذي يدفع الآخرين قُدُماً، ومن جهة ثانية، نظرياً، يملكون زيادةً عن الكتلة العظيمة للبروليتاريا، ميزةَ فهمٍ أوضح لحظةً سير الحركة البروليتارية، ولأوضاعها، ولنتائجها العامة النهائية.

إنَّ الهدف المباشر للشيوعي هو الهدف نفسه لكل الأحزاب البروليتارية الأخرى: تشكيلُ البروليتاريا في طبقةٍ، هزيمةُ سيطرة البرجوازية، استيلاءُ البروليتاريا على السلطة السياسية.

إنَّ الاستنتاجات النظرية للشيوعيين لا تقوم مطلقاً على أفكارٍ أو مبادىء تمَّ اختراعها أو اكتشافها، من قِبَل هذا أو ذاك، من مُصلحي العالم. إنها تعبِّر فقط، بعباراتٍ عامة، عن علاقاتٍ واقعيةٍ نشأت من وجودِ صراع طبقي، من حركةٍ تاريخية تجري تحت أنظارنا. وإلغاءُ علاقات الملكية الموجودة، ليس على الاطلاق السِّمة المميِّزة للشيوعية.

إنَّ جميع علاقات الملكية في الماضي كانت خاضعةً باستمرار، لتغيُّرٍ تاريخي ناشيء من تغيُّرٍ في الأوضاع التاريخية.

إنَّ الثورة الفرنسية على سبيل المثال، ألغت الملكية الاقطاعية لمصلحة الملكية البرجوازية.

إنَّ السِّمة المميِّزة للشيوعية ليست إلغاء الملكية بصورةٍ عامة، بل إلغاء الملكية البرجوازية. ولكن الملكية البرجوازية الخاصة الحديثة هي التعبير الأخير والأكمل، عن نظام الانتاج وتملُّك المنتجات، الذي يقوم على التناحرات الطبقية، وعلى استغلال الأكثرية من قِبَل الأقلية.

بهذا المعنى، فإنَّ نظرية الشيوعيين يمكن تلخيصها في جملةٍ واحدة: إلغاءُ الملكية الخاصة.

وقد تمَّ لومُنا، نحن الشيوعيين، لأننا نريد إلغاء حقِّ الملكية المكتسبة شخصياً، باعتبارها ثمرة عمل الانسان الخاص، ويُزعم أن هذه الملكية هي أساس كل حريةٍ شخصية، وكل نشاطٍ واستقلال.

مُلكيةٌ مُحصلَّةٌ بالجهد، وبالاكتساب والتحصيل الذاتيين! هل تقصدون ملكية الصانع الصغير والفلاَّح الصغير، شكلٌ من الملكية سبق الشكلَ البرجوازي؟ لا حاجة إلى إلغاء ذلك، فإنَّ تطور الصناعة قد دمَّرها إلى حدٍ بعيد، وما يزال يدمرها يومياً.

أو أنكم تقصدون الملكية الخاصة بالبرجوازية الحديثة؟

ولكن هل يخلق العملُ المأجور أيَّ ملكيةٍ للعامل؟ بالطبع لا، إنه يخلق رأس المال، أي ذلك النوع من الملكية الذي يستغل العمل المأجور، والذي لا يمكنه النمو إلاّ بشرط أن يُنتج مخزوناً جديداً لعملٍ مأجور، من أجل استغلالٍ جديد. إنَّ الملكية في شكلها الحالي، تقوم على التضاد بين رأس المال والعمل المأجور. ودعونا نفحص في آنٍ واحدٍ طرفيْ هذا التضاد.

أن يكون المرءُ رأسمالياً، لا يعني أن يكون لديه منصبٌ شخصي فحسب، بل أن يكون لديه منصبٌ اجتماعي في الانتاج. فرأس المال هو إنتاجٌ جماعي، لا يمكن تحريكه إلاّ بالفعل الموحَّد للكثير من الأعضاء، بل، في التحليل الأخير، بالفعل الموحَّد لجميع أعضاء المجتمع.

لذلك فإنّ رأس المال ليس قوةً شخصية، بل هو قوةٌ اجتماعية.

وهكذا، عندما يتحول رأسُ المال إلى ملكيةٍ مشتركة، إلى ملكيةٍ لجميع أعضاء المجتمع، فإنّ الملكية الخاصة لا تتحول بذلك إلى ملكيةٍ اجتماعية. إنه الطابع الاجتماعي للملكية هو الذي يتغير فقط. يفقد طابعه الطبقي.

لنأخذ الآن العمل المأجور:

إنَّ معدَّل الثمن للعمل المأجور هو الحدُّ الأدنى للأجر، أي جملة وسائل العيش، التي هي مطلوبةٌ بشكلٍ مطلق لمجرد بقائه حياً كعامل. ولذلك، فإن ما يتملَّكه العاملُ المأجور بفضل عمله، يكفي فقط لتمديد حياته وإعادة إنتاجها. ونحن لا ننوي أبداً إلغاء هذا التملُّك الشخصي لمنتجات العمل، وهو تملُّكٌ موجودٌ للمحافظة على الحياة الانسانية وإعادة إنتاجها، وهو لا يترك فائضاً، تتمُّ بواسطته السيطرة على عمل الآخرين. إنَّ جُلَّ ما نريد إلغاءه، هو الطابع البائس لهذا التملُّكُ، الذي لا يحيا العاملُ في ظله، إلاَّ لزيادة رأس المال، ولا يُسمح له بأن يحيا إلاّ بمقدار ما تتطلَّبه مصلحةُ الطبقة السائدة.

وفي المجتمع البرجوازي، ليس العمل الفعَّال إلاَّ وسيلةً لزيادة العمل المتراكم. في المجتمع الشيوعي، ليس العمل المتراكم إلاَّ وسيلةً لتوسيع حياة العامل، وإغنائها وتعزيزها.

ولذلك، ففي المجتمع البرجوازي، يسيطر الماضي على الحاضر، أما في المجتمع الشيوعي، فإن الحاضر يسيطر على الماضي. في المجتمع البرجوازي رأسُ المال مستقلٌّ وله شخصية فردية، بينما الشخصُ الفاعل هو اتكالي ولا شخصية فردية له.

وإلغاءُ هذا الوضع، تُسميّه البرجوازية، إلغاء الشخصية الفردية والحرية! وهذا صحيح. فإنَّ الهدف المقصود بدون أدنى شك هو إلغاء الشخصية الفردية للبرجوازي، وإلغاء استقلال البرجوازي، وحرية البرجوازي.

ويُقصد بالحرية في ظل شروط الانتاج البرجوازية الحالية، التجارة الحرة، البيع الحرّ والشراء الحرّ. ولكن إذا اختفى البيعُ والشراء، يختفي أيضاً البيعُ الحرّ والشراءُ الحرّ. وهذا الحديث عن البيع الحر والشراء الحرّ، وعن كل «الكلمات المنمَّقة» الأخرى لبرجوازيتنا حول الحرية عموماً، له معنى، إذا كان له أيُّ

معنى، بالمقابلة فقط مع البيع المقيَّد والشراء المقيَّد، مع التجَّار المقيَّدين في القرون الوسطى، ولكن لا معنى له عندما يتعارض مع إلغاء الشيوعي للشراء والبيع، لشروط الانتاج البرجوازية، وللبرجوازية ذاتها.

أنتم مذعورون لأننا ننوي إلغاء الملكية الخاصة. ولكن الملكية الخاصة قد أُلغيت في مجتمعكم الحالي، بالنسبة إلى تسعة أعشارٍ من السكان. وإنَّ وجودها عند القلة، هو فقط بسبب عدم وجودها في أيدي أولئك التسعة أعشار. أنتم تلوموننا، إذن، لأننا ننوي إلغاء شكلٍ للملكية، الشرطُ الضروري لوجوده، هو عدمُ وجود أيّ ملكيةٍ عند الأكثرية الساحقة من المجتمع.

وبكلمةٍ واحدة، أنتم تلوموننا لأننا ننوي إلغاء ملكيتكم. إن ذلك بالضبط ما ننويه.

من اللحظة التي لا يعُد فيها ممكناً للعمل أن يتحول إلى رأس مالٍ، إلى عُملةٍ نقدية، إلى ريع، إلى سلطةٍ اجتماعية قادرةٍ على أن تكون احتكارية، أي من اللحظة التي لا يعُد فيها ممكناً أن تتحول الملكيةُ الفردية إلى ملكيةٍ بورجوازية، إلى رأسِ مالٍ، من تلك اللحظة تقولون إنَّ الشخصية الفردية قد تلاشت.

لذلك، يجب عليكم الاعتراف أنكم لا تعنون بكلمة «الفرد» شخصاً آخر، سوى البرجوازي، المالك من الطبقة المتوسطة، هذا الشخص يجب حقاً كنسُهُ من الطريق، وأن يصبح مستحيلاً.

إنَّ الشيوعية لا تحرم الانسان من القدرة على تملُّك منتجات المجتمع، وكلُّ ما تفعله هو أن تحرمه من القدرة على استعباد عمل الآخرين بواسطة هذا التملُّك.

وقد تمَّ الاعتراض علينا، بأنه بإلغاء الملكية الفردية، فإن كل عملٍ سوف يتوقف، وأن كسلاً عاماً عام سوف يستبدُّ بنا.

ووفق هذا، كان على المجتمع البرجوازي أن يذهب منذ زمنٍ بعيد إلى «الكلاب»، عبر كسلٍ مطلق. إذ إنَّ أعضاء هذا المجتمع الذين يعملون، لا يحرزون شيئاً، وأولئك الذين يحرزون أيَّ شيء، لا يعملون. وهذا الاعتراض برمته ليس سوى تعبيرٍ عن الحشو: لا يعُد ممكناً وجود أي عملٍ مأجور، عندما لا يعُد هناك أي رأسمال.

وجميعُ الاعتراضات قد أُثيرت على النمط الشيوعي في إنتاج المنتجات المادية وتملُّكها، وأُثيرت في نفس الوقت، على الأنماط الشيوعية في إنتاج المنتجات الفكرية وتملُّكها. وكأن اختفاء الملكية الطبقية، بالنسبة إلى البرجوازي، هو اختفاءٌ للانتاج نفسه، وكذلك فإنَّ اختفاء الثقافة الطبقية هو بالنسبة إليه، متماهٍ مع اختفاء كل ثقافة.

وتلك الثقافة التي يندب البرجوازي خسارتها، هي بالنسبة إلى الأغلبية الساحقة، مجرد تدريبٍ كي تعمل كآلةٍ.

ولكن لا تجادلوننا، طالما أنكم تطبِّقون على نيَّتنا بإلغاء الملكية البرجوازية، مقياس مفاهيمكم البرجوازية عن الحرية، الثقافة والقانون ...إلخ. إنَّ أفكارهم نفسها ليست سوى ثمرةٍ لشروط انتاجكم البرجوازي وملكيتكم البرجوازية. كما أن قانونكم ليس سوى إرادةِ طبقتكم وقد صِيغت في قانونٍ للجميع، إرادةٍ حدَّدت طابعَها الأساسي ووجهتَها، الشروطُ الاقتصادية لبقاء طبقتكم.

إنَّ الاعتقاد الخاطىء والأناني هو الذي يحثكم على أن تحوِّلوا إلى قوانين أبدية للطبيعة وللعقل، أشكالاً اجتماعية نشأت من نمط إنتاجكم الحالي، ومن علاقات ملكيةٍ تاريخية تظهر وتختفي في مجرى الانتاج. وهذا الاعتقاد الخاطىء، تتشاركون فيه مع كل طبقةٍ سائدةٍ قد سبقتكم. فإنَّ ما تفهمونه بوضوحٍ في حالة الملكية القديمة، وما تقبلونه في حالة الملكية الاقطاعية، محظورٌ عليكم بالطبع،

القبول به في حالة شكل الملكية لبرجوازيتكم.

إلغاءُ العائلة! حتى أكثر الراديكاليين، ينفجر غضباً من هذا الاقتراح الشائن من الشيوعيين.

فعلى أيِّ أساس تقوم العائلةُ الحالية، العائلةُ البرجوازية؟ على رأس المال والربح الخاص. وهذه العائلة لا توجد بشكلها كامل التطور، إلاّ بين البرجوازيين. ولكن هذه الحالة تجد تتمَّتها في الغياب العملي للعائلة بين البروليتاريا، وفي البغاء العلني.

وهذه العائلة البرجوازية سوف تتلاشى، طبعاً كمسألة، عندما تتلاشى تتمَّتُها، وكلتاهما سوف يتلاشى، مع تلاشي رأس المال.

هل تتَّهموننا بأننا نريد إيقاف استغلال الآباء لأبناءهم؟ عن هذه الجريمة، نجيب بأننا مذنبون.

ولكنكم سوف تقولون بأننا ندِّمر أكثر العلاقات قدسيَّةً، عندما نستبدل التربية الاجتماعية بالتربية المنزلية.

وتربيتكم! أليست هي أيضاً اجتماعيةً، ومحدَّدةً بالشروط الاجتماعية التي تربيِّتم في كنفها، بتدخلٍ، مباشرٍ أو غير مباشر، من المجتمع، بواسطة المدارس ...إلخ؟ إنّ الشيوعيين لم يخترعوا تدخُّل المجتمع في التربية، ولا يفعلون سوى البحث عن تغيير طابع ذلك التدخُّل، وتحرير التربية من تأثير الطبقة السائدة.

وكلّما تمزقت إرباً إرباً، كلُّ الروابط الأُسرية بين البروليتاريا، بفعل الصناعة الحديثة، وتحوَّل أبناؤهم إلى مجرد سلعٍ للتجارة وأدواتٍ للعمل، تصبح مثيرةً أكثر للاشمئزاز، ثرثرةُ البرجوازي حول العائلة والتربية، وحول العلاقة المتبادلة والمقدَّسة بين الآباء والأبناء.

ولكنكم أيها الشيوعيون تريدون إدخال اشتراكية النساء، تصرخ في آنٍ

واحد، كلُّ البرجوازية.

إنَّ البرجوازي يرى في زوجته مجرد أداةٍ للانتاج، وهو يسمع أن أدوات الانتاج يجب أن تُستغل جماعياً، ولا يمكنه بالطبع، إلا أن يستنتج أن قُرعة الاشتراكية بين الجميع، سوف تقع على النساء بالمثل.

وليس لديه حتى شكّ في أن الموضوع الحقيقي هو إلغاء وضع النساء كمجرد أدواتٍ للانتاج.

أما فيما يتعلّق بالمسائل الأخرى، فلا شيء أكثر سخافة من السُّخط الفاضل لبرجوازيينا، فيما يخصُّ اشتراكية النساء التي، وكما يدَّعون، سيقيمها الشيوعيون رسمياً وصراحةً. إن الشيوعيين لا يحتاجون إلى إدخال اشتراكية النساء، فقد وُجدت تقريباً منذ زمنٍ سحيق.

وبورجوازيُّونا الغير راضين عن أن يكون في تصرُّفهم نساءُ بروليتاريتهم وبناتهم، ناهيك بالبغاء العام، يجدون لذةً عظيمةً في إغواء زوجات بعضهم البعض.

والزواجُ البرجوازي هو في الحقيقة، نظامُ اشتراكية الزوجات، وهكذا، فإنَّ أكثر ما يمكن أن يُلام عليه الشيوعيون، هو أنهم يرغبون في إدخال اشتراكيةٍ مُشرعنةٍ وصريحةٍ للنساء، عوض اشتراكيةٍ مكتومةٍ رياءً. أما فيما يخصُّ المسائل الأخرى، فمن البديهي أن إلغاء نظام الانتاج الحالي، يجب أن يرافقه إلغاء اشتراكية النساء الذي نشأ من ذلك النظام، أي الغاء البغاء الرسمي والخاص معاً.

وأبعد من ذلك، يُلام الشيوعيون في أنهم يرغبون في إلغاء الأوطان والقومية.

إنَّ العمال لا وطن لهم. ولا نستطيع أن نأخذ منهم ما ليس بحوزتهم. وما دام يجب على البروليتاريا، أولاً وقبل كل شيء، أن تحرز سلطةً سياسية، يجب

عليها أن ترتقي لتكون الطبقة القائدة للأمة، ويجب عليها أن تؤلِّف من نفسها أمةً، فهي لا تزال، حتى اللحظة، وطنيةً، ولكن ليس بالمعنى البرجوازي للكلمة.

إن الفوارق القومية والتنافرات بين الشعوب تتلاشى أكثر فأكثر يومياً، بسبب نمو البرجوازية، وبسبب حرية التجارة، وبسبب السوق العالمية، وبسبب الاتساق في نمط الانتاج وفي شروط الحياة الموافقة له.

وسيطرةُ البروليتاريا سوف تُسبِّب تلاشيها بسرعةٍ أكثر. والفعل الموحَّد للبلدان المتحضِّرة القائدة على الأقل، هو واحدٌ من الشروط الأولى لإعتاق البروليتاريا.

وبمقدار ما ينتهي استغلالُ فردٍ لفرد آخر، سوف ينتهي أيضاً استغلالُ أمةٍ لأمةٍ أخرى. وبمقدار ما يتلاشى العداءُ بين الطبقات داخل الأمة، سوف تنتهي عداوةُ أمةٍ لأمةٍ أخرى.

إن الاتهامات الموجَّهة إلى الشيوعية مكوَّنةٌ من وجهة نظرٍ دينية، وفلسفية، وعموماً، من وجهة نظرٍ ايديولوجية، وهي لا تستحقُّ تمحيصاً جدّياً.

وهل يتطلَّب الأمر حدساً عميقاً لادراك أنَّ أفكار الانسان وآراءه ومفاهيمه، بكلمةٍ واحدة، وعيه، تتغيَّر مع كل تغيُّرٍ في ظروف حياته المادية، في علاقاته الاجتماعية، وفي حياته الاجتماعية؟

وما الذي يثبته تاريخُ الأفكار، أكثر من أن الانتاج الفكري يغيِّر طابعه بالتوازي مع تغيُّر الانتاج المادي؟ إنّ الأفكار السائدة في كل عصرٍ، كانت دائماً أفكار طبقتها السائدة.

عندما يتحدث الشعبُ عن الأفكار التي تُثوِّر مجتمعاً، فهو لا يعبِّر إلاّ عن واقع أنَّ عناصر مجتمعٍ جديد قد خُلقت داخل المجتمع القديم، وأن إنحلال الأفكار القديمة يجاريه انحلالُ شروط المعيشة القديمة.

عندما كان العالم القديم يلفظ أنفاسه الأخيرة، كانت المسيحية تتغلّب على الأديان القديمة. وعندما استسلمت الأفكارُ المسيحية للأفكار العقلية في القرن الثامن عشر، كان المجتمع الاقطاعي وقتئذٍ، يقاوم في معركته الأخيرة، البورجوازيةَ الثورية. ولم تقدِّم أفكارُ الحرية الدينية وحرية المعتقد، إلاّ تعبيراً عن سيطرة المنافسة الحرَّة داخل ميدان المعرفة.

وسيُقال «إنَّ الأفكار الدينية والأخلاقية والفلسفية والقانونية، قد تعدَّلت بدون أدنى شك، في سياق التطور التاريخي. ولكن الدين والأخلاق والفلسفة وعلم السياسة والقانون قد نجت على الدوام من هذا التغير».

«وإلى جانب ذلك، توجد حقائقُ أبدية مثل الحرية، العدالة...إلخ، مشتركةٌ في كل حالات المجتمع. ولكن الشيوعية تلغي الحقائق الأبدية، إنها تلغي كل الأديان، وكل الأخلاق، بدلاً من صياغتها على قاعدةٍ جديدة. وهي من ثمَّ تتصرف بشكلٍ مناقضٍ لكل التجربة التاريخية الماضية».

فالإمَ يُحيل هذا الاتهام؟ إنَّ تاريخ كل المجتمعات الماضية قد تكوَّن من تطور التناحرات الطبقية، تناحراتٍ اتخذت أشكالاً مختلفة في العهود المختلفة.

ولكن مهما كان الشكل الذي يمكن أن تكون قد اتخذته، فان هناك واقعاً مشتركاً في كل العصور الماضية، أي استغلال طرفٍ واحدٍ في المجتمع لطرفٍ آخر. فلا غرابة إذن، من أن الوعي الاجتماعي للعصور الماضية، ورغم كل التعددية والتنوع الذي يظهره، يتحرك ضمن بعض الأشكال المشتركة، أو بعض الأفكار العامة، التي لا يمكنها أن تتلاشى بالكامل، إلا بالاختفاء التام للنزاعات الطبقية.

إن الثورة الشيوعية هي القطيعة الأكثر جذريةً مع علاقات الملكية التقليدية، ولا عجب أنَّ تطورها يتضمن القطيعة الأكثر جذريةً مع الأفكار التقليدية.

لكن دعونا ننتهي من اعتراضات البرجوازية على الشيوعية.

رأينا أعلاه، أنَّ الخطوة الأولى في ثورة الطبقة العاملة، هي في إرتقاء البروليتاريا إلى مركزٍ سائدٍ كي تفوز بمعركة الديمقراطية.

إن البروليتاريا سوف تستخدم سلطتها السياسية كي تنتزع تدريجياً من البورجوازية، رأسَ المال كله، وكي تركّز كل أدوات الانتاج في أيدي الدولة، أي في أيدي البروليتاريا المنظّمة كطبقةٍ سائدة، وكي تزيد مجموع القوى المنتجة بأسرع ما يمكن.

في البداية، لا يمكن حدوث هذا بالتأكيد، إلا بواسطة غاراتٍ استبدادية على حقوق الملكية، وعلى شروط الانتاج البرجوازية، بواسطة إجراءاتٍ تبدو غير كافية اقتصادياً ومتعذّراً الدفاع عنها. ولكنها في سياق الحركة، تتقدَّم على ذاتها، وتتطلَّب غاراتٍ أكثر على النظام الاجتماعي القديم، ولا يمكن تجنُّبها كوسيلةٍ لتثوير نمط الانتاج بأكمله.

وهذه الاجراءات سوف تكون مختلفة طبعاً في بلدان مختلفة.

ومع ذلك فإن هذه الاجراءات سوف تكون مطبَّقة عموماً، في أكثر البلدان تقدُّماً:

١ ـ إلغاءُ ملكية الأرض، واستعمالُ الريع العقاري كله لأغراضٍ عامة.

٢ ـ دخلٌ ضريبي تصاعدي أو تدريجي مرتفع

٣ ـ إلغاءُ كل حقوق الوراثة

٤ ـ مصادرةُ ملكية جميع المهاجرين والمتمردين

٥ ـ تركيزُ التسليف في أيدي الدولة، بواسطة مصرفٍ وطني برأسمالٍ للدولة،

واحتكارٍ خاصٍ به.

٦ ـ تركيزُ وسائل الاتصال والنقل في أيدي الدولة

٧ ـ توسيعُ المصانع وأدوات الانتاج المملوكة من الدولة، حرثُ الأراضي القاحلة، وتحسينُ التربة عموماً وفق خطةٍ عامة.

٨ ـ مسؤوليةٌ قانونية متساوية لجميع الأعمال. تأسيسُ جيوشٍ صناعية، وخاصة للزراعة.

٩ ـ التوفيقُ بين الصناعات الزراعية والمعمليَّة، وإلغاءُ تدريجي للتمييز بين المدينة والقرية، بتوزيعٍ أكثر مساواة للسكان في القرية.

١٠ ـ تعليمٌ مجّاني لكل الأولاد في المدارس العامة. إلغاءُ عمل الأولاد في المصانع بشكله الحالي. والتوفيقُ بين التعليم والانتاج الصناعي ...إلخ.

وعندما تختفي في سياق التطور التمايزاتُ الطبقية، ويتركّز الانتاجُ كله في أيدي تجمُّعٍ واسعٍ من الأمة بأسرها، فانَّ السلطة العامة سوف تفقد طابعها السياسي. فالسلطة السياسية، بالمعنى الضيق للكلمة، هي مجرد السلطة المنظَّمة لطبقةٍ واحدة للاستبداد بطبقةٍ أخرى. وإذا كانت البروليتاريا ملزمةٌ أثناء تنافسها مع البرجوازية، بأنْ تُنظِّم نفسها كطبقةٍ، بقوة الظروف، وإذا جعلت من نفسها طبقةً سائدة بواسطة الثورة، وكذلك إذا ألغت بالقوة شروطَ الانتاج القديمة، فعندها سوف تلغي مع هذه الشروط، شروطَ بقاء التنافرات الطبقية، ووجودَ الطبقات عموماً، وسوف تُلغي بذلك سلطتَها الخاصة بوصفها طبقةً.

ومكان المجتمع البرجوازي القديم، بطبقاته وتنافراته الطبقيَّة، سيكون لدينا تجمُّعٌ، تكون فيه حريةُ التطور لكل شخصٍ، هي الشرطُ لحرية تطوُّر الجميع.

Karl Marx (1818-1883)

and

Friedrich Engels (1820-1895)

manifesto of the Communist party

A spectre is haunting Europe – the spectre of Communism. All the Powers of old Europe have entered into a holy alliance to exorcise this spectre: Pope and Czar, Metternich and Guizot, French Radicals and German police – spies.

Where is the party in opposition that has not been decried as Communistic by its opponents in power? Where the Opposition that has not hurled back the branding reproach of Communism, against the more advanced opposition parties, as well as against its reactionary adversaries?

Two thing result from this fact:

I- Communism is already achnowledged by all European Powers to be itself a Power.

II- It is high time that Communists should openly, in the face of the whole world, publish their views, their aims, their tendencies, and meet this nursery tale of the Spectre of Communism with a Manifesto of the party itself.

To this end, Communists of various nationalities have assembled in London, and sketched the following Manifesto, to be published in the English, French, German, Italian, Flemish and Danish languages.

chapter 2

PROLETARIANS AND COMMUNISTS

In what relation do the Communists stand to the proletarians as a whole?

The Communists do not form a separate party opposed to other working – class parties.

They have no interests separate and apart from those of the proletariat as a whole.

They do not set up any sectarian principles of their own, by which to shape and mould the proletarian movement.

The Communists are distinguished from the other working – class parties is only:

(1) In the national struggles of the proletarians of the different countries, they point out and bring to the front the common interests of entire proletariat, independently of nationality.

(2) In the various stages of development which the struggle of the working class against the bourgeoisie has to pass through, they always and everywhere represent the interests of the movement as a whole.

The Communists, therefore, are on the one hand, practically, the most advanced and resolute section of the working – class

parties of every country, that section which pushes forward all others; on the other hand, theoretically, they have over the great mass of the proletariat the advantage of clearly understanding the line of march, the conditions, and the ultimate general results of the proletarian movement.

The immediate aim of the Communist is the same as that of all the other proletarian parties: Formation of the proletariat into a class, overthrow of the bourgeois supremacy, conquest of political power by the proletariat.

The theoretical conclusions of the Communists are in no way based on ideas or principles that have been invented, or discovered, by this or that would-be universal reformer. They merely express, in general terms, actual relations springing from an existing class struggle, from a historical movement going on under our very eyes. The abolition of existing property relations is not at all a distinctive feature of Communism.

All property relations in the past have continually been subject to historical change consequent upon the change in historical conditions.

The French Revolution, for example, abolished feudal property in favour of bourgeois property.

The distinguishing feature of Communism is not the abolition of property generally, but the abolition of bourgeois property. But modem bourgeois private property is the final and most complete expression of the system of producing and appropriating products, that is based on class antagonisms, on the exploitation of the many by the few.

- In this sense, **the theory of the Communists may**

be summed up in the single sentence: Abolition of private property.

We Communists have been reproached with the desire of abolishing the right of personally acquiring property as the fruit of a man's own labour, which property is alleged to be the groundwork of all personal freedom, activity and independence.

Hard-won, self-acquired, self-earned property! Do you mean the property of the petty artisan and of the small peasant, a form of property that preceded the bourgeois form? There is no need to abolish that; the development of industry has to a great extent already destroyed it, and is still destroying it daily.

Or do you mean modern bourgeois private property?

But does wage-labour create any property for the labourer? Not a bit. It creates capital, i. e., that kind of property which exploits wage-labour, and which cannot increase except upon condition of begetting a new supply of wage-labour for fresh exploitation. Property, in its present form, is based on the antagonism of capital and wage-labour. Let us examine both sides of this antagonism.

To be a capitalist, is to have not only a purely personal, but a social status in production. Capital is a collective product, and only by the united action of many members, nay, in the last resort, only by the united action of all members of society, can it be set in motion.

Capital is, therefore, not a personal, it is a social power.

When, therefore, capital is converted into common property, into the property of all members of society, personal property is not thereby transformed into social property. It is only the social character of the property that is changed, It loses its class-character.

Let us now take wage-labour:

The average price of wage-labour is the minimum wage, i.e., that quantum of the means of subsistence, which is absolutely requisite in bare existence as a labourer. What, therefore, the wage -labourer appropriates by means of his labour, merely suffices to prolong and reproduce a bare existence. We by no means intend to abolish this personal appropriation of the products of labour, an appropriation that is made for the maintenance and reproduction of human life, and that leaves no surplus wherewith to command the labour of others. All that we want to do away with, is the miserable character of this appropriation, under which the labourer lives merely to increase capital, and is allowed to live only in so far as the interest of the ruling class requires it.

In bourgeois society, living labour is but a means to increase accumulated babour. In Communist society, accumulated labour is but a means to widen, to enrich, to promote the existence of the labourer.

In bourgeois society, therefore, the past dominates the present; in Communist society, the present dominates the past. In bourgeois society capital is independent and has individuality, while the living person is dependent and has no individuality.

And the abolition of this state of thing is called by the bourgeois, abolition of individuality and freedom! And rightly so. The abolition of bourgeois individuality, bourgeois independence, and bourgeois freedom is undoubtedly aimed at.

By freedom is meant, under the present bourgeois conditions of production, free trade, free selling and buying. But if selling and buying disappears, free selling and buying disappears also. This talk about free selling and buying, and all the other «brave words»

of our bourgeoisie about freedom in general, have a meaning, if any, only in contrast with restricted selling and buying, with the fettered traders of the Middle Ages, But have no meaning when opposed to the Communistic abolition of buying and selling, of the bourgeois conditions of production, and of the bourgeoisie itself.

You are horrified at our intending to do away with private property. But in your existing society, private property is already done away with for nine-tenths of the population; its existence for the few is solely due to its non-existence in the hands of those nine – tenths. You reproach us, therefore, whith intending to do away with a form of property, the necessary condition for whose existence is the non-existence of any property for the immense majority of society.

In one word, you reproach us with intending to do away with your property. Precisely so; that is just what we intend.

From the moment when labour can no longer be converted into capital, money, or rent, into a social power capable of being monopolized, i. e., from the moment when individual property can no longer be transformed into bourgeois property, into capital, from that moment, you say individuality vanishes.

You must, therefore, confess that by «individual» you mean no other person than the bourgeois, than the middle-class owner of property, This person must, indeed, be swept out of the way, and made impossible.

Communism deprives no man of the power to appropriate the products of society; all that it does is to deprive him of the power to subjugate the labour of others by means of such appropriation.

It has been objected that upon the abolition of private

property, All work will cease, and universal laziness will overtake us.

According to this, bourgeois society ought long ago to have gone to the dogs through sheer idleness; for those of its members who work, acquire nothing, and those who acquire anything, do not work. The whole of this objection is but another expression of the tautology: that there can no longer be any wage-labour when there is no longer any capital.

All objections urged against the Communistic mode of producing and appropriating material products, have, in the same way, been urged against the Communistic modes of producing and appropriating intellectual products. Just as, to the bourgeois, the disappearance of class property is the disappearance of production itself, so the disappearance of class culture is to him identical with the disappearance of all culture.

That culture, the loss of which he laments, is, for the enormous majority, a mere training to act as a machine.

But don't wrangle with us so long as you apply, to our intended abolition of bourgeois property, the standard of your bourgeois notions of freedom, culture, law, etc. Your very ideas are but the outgrowth of the conditions of your bourgeois production and bourgeois property. Just as your jurisprudence is but the will of your class made into a law for all, a will, whose essential character and direction are determined by the economical conditions of existence of your class.

The selfish misconception that induces you to transform into eternal laws of nature and of reason, the social forms springing from your present mode of production and from the property -historical relations that rise and disappear in the progress of

production – this misconception you share with every ruling class that has preceded you. What you see clearly in the case of ancient property, what you admit in the case of feudal property, you are of course forbidden to admit in the case of your own bourgeois form of property.

Abolition of the family! Even the most radical flare up at this infamous proposal of the Communists.

On what foundation is the present family, the bourgeois family, based? On capital, on private gain. In its completely developed form this family exists only among the bourgeoisie. But this state of things finds its complement in the practical absence of the family among the proletarians, and in public prostitution.

The bourgeois family will vanish as a matter of course when its complement vanishes, and both will vanish with the vanishing of capital.

Do you charge us with wanting to stop the exploitation of children by their parents? To this crime we plead guilty.

But, you will say, we destroy the most hallowed of relations, when we replace home education by social.

And your education! Is not that also social, and determined by the social conditions under which you educate, by the intervention, direct or indirect, of society, by means of schools, etc.? The Communists have not invented the intervention of society in education; they do but seek to alter the character of that intervention, and to rescue education from the influence of the ruling class.

The bourgeois clap-trap about the family and education, about the hallowed co-relation of parent and child, becomes all the more disgusting, the more, by the action of Modern Industry,

all family ties among the proletarians are torn asunder, and their children transformed into simple articles of commerce and instruments of labour.

But you Communists would introduce community of women, screams the whole bourgeoisie in chorus.

The bourgeois sees in his wife a mere instrument of production. He hears that the instruments of production are to be exploited in common, and, naturally, can come to no other conclusion than that the lot of being common to all will likewise fall to the women.

He has not even a suspicion that the real point is to do away with the status of women as mere instruments of production.

For the rest, nothing is more ridiculous than the virtuous indignation of our bourgeois at the community of women which, they pretend, is to be openly and officially established by the Communists. The Communists have no need to introduce community of women; it has existed almost from time immemorial.

Our bourgeois, not content with having the wives and daughters of their proletarians at their disposal, not to speak of common prostitutes, take the greatest pleasure in seducing each other's wives.

Bourgeois marriage is in reality a system of wives in common and thus, at the most, what the Communists might possibly be reproached with, is that they desire to introduce, in substitution for a hypocritically concealed, an openly legalized community of women. For the rest, it is self-evident that the abolition of the present system of production must bring with it the abolition of the community of women springing from that system, i.e., of prostitution both public and private.

The Communists are further reproached with desiring to

abolish countries and nationality.

The working men have no country. We cannot take from them what they have not got. Since the proletariat must first of all acquire political supremacy, must rise to be the leading class of the nation, must constitute itself the nation, it is, so far, itself national, though not in the bourgeois sense of the word.

National differences and antagonisms between peoples are daily more and more vanishing, owing to the development of the bourgeoisie, to freedom of commerce, to the world-market, to uniformity in the mode of production and in the conditions of life corresponding thereto.

The supremacy of the proletariat will cause them to vanish still faster. United action, of the leading civilized countries at least, is one of the first conditions for the emancipation of the proletariat.

In proportion as the exploitation of one individual by another is put an end to, the exploitation of one nation by another will also be put an end to. In proportion as the antagonism between classes within the nation vanishes, the hostility of one nation to another will come to an end.

The charges against Communism made from a religious, a philosophical, and, generally, from an ideological standpoint, are not deserving of serious examination.

Does it require deep intuition to comprehend that man's ideas, views and conceptions, in one word, man's consciousness, changes with every change in the conditions of his material existence, in his social relations and in his social life?

What else does the history of ideas prove, than **that intellectual production changes its character in proportion as material production is changed**? The ruling ideas of each age have ever been the ideas of its ruling class.

When people speak of ideas that revolutionize society, they do but express the fact, that within the old society, the elements of a new one have been created, and that the dissolution of the old ideas keeps even pace with the dissolution of the old conditions of existence.

When the ancient world was in its last throes, the ancient religions were overcome by Christianity. when Christian ideas succumbed in the 18 th century to rationalist ideas, feudal society fought its death battle with the then revolutionary bourgeoisie. The ideas of religious liberty and freedom of conscience merely gave expression to the sway of free competition within the domain of knowledge.

«Undoubtedly», it will be said, «religious, moral, philosophical and juridical ideas have been modified in the course of historical development. But religion, morality philosophy, political science, and law, constantly survived this change».

«There are, besides, eternal truths, such as Freedom, Justice, etc. that are common to all states of society. But Communism abolishes eternal truths, it abolishes all religion, and all morality, instead of constituting them on a new basis; it therefore acts in contradiction to all past historical experience».

What does this accusation reduce itself to? The history of all past society has consisted in the development of class antagonisms, antagonisms that assumed different forms at different epochs.

But whatever form they may have taken, one fact is common to all past ages, viz., the exploitation of one part of society by the other. No wonder, then, that the social consciousness of past ages, despite all the multiplicity and variety it displays, moves within

certain common forms, or general ideas, which cannot completely vanish except with the total disappearance of class antagonisms.

The Communist revolution is the most radical rupture with traditional property relations; no wonder that its development involves the most radical rupture with traditional ideas.

But let us have done with the bourgeois objections to Communism.

We have seen above, that the first step in the revolution by the working class, is to raise the proletariat to the position of ruling as to win the battle of democracy.

The proletariat will use its political supremacy to wrest by degrees, all capital from the bourgeoisie, to centralize all instruments of production in the hands of the State, i.e., of the proletariat organized as the ruling class; and to increase the total of productive forces as rapidly as possible.

Of course, in the beginning, this cannot be effected except by means of despotic inroads on the rights of property, and on the conditions ofbourgeois production; by means of measures, therefore, which appear economically insufficient and untenable, but which, in the course of the movement, outstrip themselves, necessitate further inroads upon the old social order, and are unavoidable as a means of entirely revolutionizing the mode of production.

These measures will of course be different in different countries.

Nevertheless in the most advanced countries, the following will be pretty generally applicable:

1- Abolition of property in land and application of all rents of land to public purposes.

2- A heavy progressive or graduated income tax.

3- Abolition of all right of inheritance.

4- Confiscation of the property of all emigrants and rebels.

5- Centralisation of credit in the hands of the State, by means of a national bank with State capital and an exclusive monopoly.

6- Centralisation of the means of communication and transport in the hands of the State.

7- Extension of factories and instruments of production owned by the State; the bringing into cultivation of waste-lands, and the improvement of the soil generally in accordance with a common plan.

8- Equal liability of all to labour. Establishment of industrial armies, especially for agriculture.

9- Combination of agriculture with manufacturing industries; gradual abolition of the distinction between town and country, by a more equable distribution of the population over the country.

10- Free education for all children in public schools. Abolition of children's factory labour in its present form. Combination of education with industrial production, & c.

When, in the course of development, class distinctions have disappeared, and all production has been concentrated in the hands of a vast association of the whole nation, the public power will lose its political character. Potitical power, properly so called, is merely the organized power of one class for oppressing another. If the proletariat during its contest with the bourgeoisie

is compelled, by the force of circumstances, to organize itself as a class, if, by means of a revolution, it makes itself the ruling chass, and, as such, sweeps away by force the old conditions of production, then it will, along with these conditions, have swept away the conditions for the existence of class antagonisms and of classes generally, and will thereby have abolished its own supremacy as a class.

In place of the old bourgeois society, with its classes and class antagonisms, we shall have an association, in which the free development of each is the condition for the free development of all.

الفصل الثالث عشر

"كلُّ ما تناوله الفلاسفة عبر آلاف السنين الماضية، قد تحوّل إلى مومياءات مفاهيم، لا شيء حقيقياً أفلت حيّاً من قبضتهم. وكلما بجّلتْ هذه المفاهيمُ الجليلة المعشوقة أمراً ما، يقتلونه، ويحنّطونه، ويمتصّون الحياة من كل شيء يؤلّهونه"

"انظروا، أنا مبشّرٌ بالبرق، وقطرةٌ ثقيلةٌ من الغيمة، ولكنّ هذا البرق يُسمّى الانسان المتفوّق"

نيتشه

فريدريك نيتشه (١٨٤٤ ـ ١٩٠٠)

سُقوطُ الأوثان*

العقل في الفلسفة

ـ ١ ـ

تسألونني أيُّ واحدةٍ من سمات الفلاسفة هي الأكثر تميُّزاً؟ على سبيل المثال، افتقارهم إلى الحسّ التاريخي، حقدهم على فكرة الصيرورة، مِصْرِّيتهم. يعتقدون أنهم يُظهرون احترامهم لموضوعٍ ما، عندما يجرِّدونه من تاريخيته، عندما يحوِّلونه إلى مومياء. كلُّ ما تناوله الفلاسفة عبر آلاف السنين الماضية، قد تحوَّل إلى مومياءات مفاهيم، لا شيء حقيقياً أفلت حيَّاً من قبضتهم. وكلما بجَّلتْ هذه المفاهيمُ الجليلة المعشوقة أمراً ما، يقتلونه، ويحنِّطونه، ويمتصُّون الحياة من كل شيء يؤلِّهونه. الموتُ، التحوُّلُ، الشيخوخةُ، وأيضاً التناسلُ والنمو، تثير في عقولهم اعتراضاتٍ، وحتى ألواناً من الدحض. ما هو كائن لا يصير، وما يصير هو غير كائن. والواقع أنهم يؤمنون جميعاً، بيأسٍ، بما هو كائن. ولكن ما داموا لا يستطيعون إدراكه أبداً، فإنهم يبحثون عن أسبابٍ تُفسر لماذا ينأى بنفسه عنهم.

---

* نُشر هذا الكتاب عام ١٨٩٥.

«لا بدَّ أن يكون هناك ظاهرٌ ما، لا بدَّ أن يكون هناك خداعٌ ما، يمنعنا من إدراك ما هو كائن: فأين هو الخادع»؟

«لقد وجدناه»، يصرخون بابتهاجٍ، «إنها الحواس! هذه الحواس هي غير أخلاقية أبداً، وبطرقٍ شتى أيضاً، تخدعنا فيما يخصُّ العالم الحقيقي. العبرةُ: لنحرِّر أنفسنا من خداع الحواس، من الصيرورة، من التاريخ، من الأكاذيب. ليس التاريخ سوى إيمانٍ بالحواس، إيمان بالأكاذيب. العبرةُ: لنقُل لا لكل مَنْ يؤمن بالحواس، لبقية البشرية جمعاء. إنها جميعها «دهماء». لنكن فلاسفة! لنكن مومياءات! لنمثِّل الوحدانية ـ الرتيبة، بتبنِّي طريقة حفَّار القبور! وفوق كل شيء، لنبتعد عن الجسد، هذه الفكرة الراسخة البائسة عن الحواس، المشوَّه بكل مغالطات المنطق، المُدحَض، بل المستحيل، رغم أنه وقحٌ بما يكفي ليتصرَّف، وكأنه حقيقيٌ!».

ـ ٢ ـ

ومع أسمى الاحترام، أستثني إسم هيراقليطس. إذ عندما رفض بقيةُ الجمهور الفلسفي شهادةَ الحواس لأنها تعرض تنوُّعاً وتغيُّراً، رفض هو شهادتها لأنها صوَّرت الأشياء كما لو كانت لديها ديمومةٌ ووحدةٌ. لقد كان هيراقليطس جائراً أيضاً بحق الحواس. إنها لا تكذب، لا على النحو الذي كان يعتقده الايليون، ولا كما كان يعتقد، إنها لا تكذب على الاطلاق. إن ما نفعله بشهادتها هو وحده الذي يُدخل الأكاذيب، مثلاً، كذبةُ الوحدة، كذبةُ الموضوعية، كذبةُ الجوهر، كذبةُ الديمومة. إنَّ «العقل» هو السبب في دحضنا شهادة الحواس، وبمقدار ما تكشف الحواس عن الصيرورة، الزوال، والتغيُّر، فإنها لا تكذب. ولكن هيراقليطس سوف يبقى محقَّاً إلى الأبد، بتأكيده أنَّ الكينونة هي وهمٌ فارغ. إن العالم «الظاهر»

هو وحده الموجود، أما العالم «الحقيقي» فهو مجرد عالم أُضيف بكذبةٍ.

ـ ٣ ـ

وكم نملك في حواسنا، من أدوات عظيمةٍ للملاحظة! هذا الأنف، مثلاً، لم يتكلم عنه أيُّ فيلسوفٍ بتوقيرٍ وامتنان. هو في الواقع الأداة الأكثر رهافةً التي في متناولنا حتى الآن. إنه قادرٌ على اكتشاف المكثَّفات الكيميائية البالغة الصِّغر، التي تفلت حتى من منظار التحليل الطيفي. نحن نملك اليوم علماً دقيقاً إلى حدّ أننا قد قرَّرنا معه قبولَ شهادة الحواس، إلى حدٍّ أننا نستطيع جعلها به أكثر حِدَّةً، أن نُسلِّحها، وقد تعلَّمنا أنْ نتفكَّر فيها من خلاله. أما البقيةُ فمجهضةٌ، ولم تصبح بعدُ علماً ـ أعني الميتافيزيقا، اللاهوت، علم النفس، نظرية المعرفة ـ أو هي علمٌ شكليٌّ، نظرية علامات، كعلم المنطق، وذلك المنطق التطبيقي، الذي يُسمَّى الرياضيات. في هذه الميادين، لا نصادف الحقيقة أبداً، ليس حتى كمسألة ـ ليس أكثر من مسألة قيمة هذا المصطلح، مثل المنطق.

ـ ٤ ـ

إنَّ الميزة الأخرى للفلاسفة ليست أقلَّ خطورةً، إنَّها تتألف من الخلط بين الأخير والأول. إنهم يضعون ذلك الذي يحدث في النهاية ـ لسوء الحظ! إذ لا يجب عليه أن يحدث على الاطلاق! أعني «المفاهيم السامية» التي تعني المفاهيم الأكثر عموميةً، والأكثر تجويفاً، آخرُ دخان الواقع المتبخِّر ـ يضعونه في البداية، بوصفه البداية. هذا مرةً أخرى ليس شيئاً سوى طريقتهم في اظهار التوقير: الأسمى لا يمكنه النمو من الأدنى، لا يمكنه النمو على الاطلاق. العبرةُ: كلُّ ما هو من الصفِّ الأول يجب أن يكون علةً في ذاته. أنْ ينشأ من شيء آخر، فإن هذا يُعتبر معارضةً، تشكيكاً في القيمة. إنَّ كل القيم السامية هي من الصفِّ الأول.

كلُّ المفاهيم السامية: الكينونةُ، المطلقُ، الخيرُ، الحقُّ، الكمالُ، كلُّ هذه المفاهيم لا يمكنها أن تكون في صيرورةٍ، ولذلك يجب أن تكون عللاً. وفضلاً عن ذلك، فإن كل هذه المفاهيم لا يمكنها أن تكون مختلفةً عن بعضها البعض، أو في تناقضٍ لبعضها البعض. وهكذا يصلون إلى مفهومهم المذهل: «الله». إن الأخير، الأضعف، الأفرغ، يُوضع «أولاً»، بصفته علّةً. ولماذا كان على البشرية أن تأخذ على محمل الجد ابتلاءات الدماغ لهذه العنكبوتية المريضة؟ لقد دفعنا ثمناً باهظاً من أجلها!

ـ ٥ ـ

وأخيراً، دعنا نُقابل بين الطرق المختلفة التي نتصور فيها نحن (أقول «نحن» من باب الأدب) مسألةَ الخطأ والظاهر. فيما مضى، كان يُؤخذ التبدُّل والتحوُّل، وأيُّ صيرورةٍ على الاطلاق، كبرهانٍ على الظاهر، كدلالةٍ على وجوب وجود شيء ما يضلِّلنا. أما اليوم، فعلى العكس، فإننا، بدقةٍ، بمقدار ما تُجبرنا أحكامُ العقل المسبقة على وضع الوحدة، الهُوية، الديمومة، الجوهر، العلة، الموضوعية، الكينونة، فإننا نرى أننا وقعنا بأنفسنا، على نحوٍ ما، في شَرَك الخطأ، وبأننا مرغمون على الخطأ ـ ونحن مقتنعون، بناءً على فحصٍ دقيق جداً، أن هذا هو المكان الذي يكمن فيه الخطأ.

ولا يختلف الأمر في هذه الحالة عن حركة الشمس: هناك، فإنَّ عيننا هي المحامي ذو العزم عن الخطأ، أما هنا، فإن لغتنا هي المحامي. إنَّ اللغة تنتمي في نشأتها إلى عصر علم النفس الأكثر بدائيةً. لقد دخلنا عالم التقديس الأعمى والفج، عندما استدعينا الافتراضات الأساسية لميتافيزيقا اللغة، للمثول أمام الوعي، أي افتراضات العقل. يرى العقلُ في كل مكان فاعلاً وفعلاً، إنه يؤمن بالإرادة كعلةٍ، يؤمن بالأنا، بالأنا بما هو كينونة، بالأنا بما هو ماهية، ويُسقط هذا الايمانَ في الأنا

ـ الماهية على كل المسائل. وبذلك فقط يخلق أولاً مفهوم «الشيء». في كل مكان يتمُّ اسقاط «الكينونة» بالفكر، تُدفع إلى أسفلٍ كعلَّةٍ، ويلحق مفهومُ الكينونة، وهو مشتقٌّ، مفهومَ الأنا. في البداية ثمة نكبة عظيمة من خطأ أن الإرادة هي شيء فاعلٌ، أن الإرادة هي قدرةٌ. نعرف اليوم أنها مجرد كلمة.

فيما بعد، وبوقتٍ طويل، في عالمٍ كان أكثر تنويراً بآلافَ الطرق، أدرك الفلاسفةُ، وبدهشتهم العظيمة، الثقةَ، اليقينَ الذاتي، في تناولهم لمقولات العقل: استنتجوا أنَّ هذه المقولات لا يمكن استخلاصها من أيِّ شيء تجريبي، إذ إن أيَّ شيء تجريبي كان يُعارضها بصراحةٍ. من أين تُستخلص إذن؟.

في الهند، كما في اليونان، تمَّ ارتكابُ نفس الخطأ: «كان يجب أن نكون في منزلٍ في عالمٍ عُلوي (بدلاً من عالمٍ أدنى بكثيرٍ جداً، والذي كان سيكون الحقيقة). كان يجب أن نكون إلهيين، لأننا نملك عقلاً!». بالفعل، لا شيء كانت لديه قدرةُ الاقناع الأكثر سذاجةً، من الخطأ المتعلق بالكينونة، كما تمَّت صياغته من قِبَل الايليين، على سبيل المثال. ذلك أن كل كلمةٍ وكل جملةٍ نقولها، تنطق بمصلحته، حتى خصوم الايليين قد استسلموا لاغراء مفهومهم عن الكينونة: ديموقريطس، من بين آخرين، عندما اخترع ذرَّته. «العقلُ» في اللغة، آهٍ، يا لها من أنثى عجوز خادعة! أخشى أننا لم نتخلَّص من الله، لأننا ما زلنا نؤمن بالنحو.

ـ ٦ ـ

سيكون موضع تقديرٍ، إذا لخَّصتُ في أربع أطروحاتٍ، وجهةَ النظر الجديدة جداً، والجوهرية جداً، فإني بهذه الطريقة أُسهِّل فهمها، بهذه الطريقة أُثير التناقض:

ـ المسألة الأولى: إنّ الأسباب التي من أجلها نصفُ «هذا» العالم «بالظاهر»، هي الأسباب نفسها التي تشير إلى حقيقته، وأيُّ نوعٍ آخر من الحقيقة

متعذرٌ بالاطلاق، إقامةُ الدليل عليه.

ـ المسألة الثانية: إن المعايير التي نمنحها «للكينونة الحقيقية» للأشياء، هي المعايير للاوجود، للعدم، لقد شُيِّد «العالمُ الحقيقي» من إنكار العالم الواقعي: إنه في الحقيقة عالمٌ ظاهر بمقدار كونه مجرد وهمٍ أخلاقي ـ بصري.

ـ المسألة الثالثة: إن إختلاق خرافاتٍ عن عالم «آخر» غير هذا العالم، هي مسألة لا معنى لها على الاطلاق، إلاَّ إذا تغلَّبت فينا غريزةُ افتراءٍ على الحياة، الانتقاص منها، والارتياب فيها. في هذه الحالة، فإننا نثأر لأنفسنا من الحياة بسلسلةٍ من الأوهام التي تتعاقب في الذهن عن حياةٍ «أخرى»، حياةٍ «أفضل».

ـ المسألة الرابعة: إنَّ أيَّ تمييزٍ بين عالم «حقيقي» وعالم «ظاهر» ـ سواء على الطريقة المسيحية، أوعلى طريقة «كانط» (الذي هو في نهاية المطاف مسيحيٌّ مستتر) ـ ليست إلاَّ إيحاءً من الانحطاط، علامةً على أُفول الحياة. وكون الفنان يُقدِّر الظاهر أعلى من الحقيقةَ، فلا يوجد اعتراضٌ على هذه المسألة. إذ إن «الظاهر» في هذه الحالة، يعني الحقيقةَ مرةً أخرى، ولكن فقط بطريقة الانتقاء، التعزيز، والتصحيح. إن الفنان التراجيدي ليس متشائماً، إنه تماماً المرءُ الذي يقول نعم لكل شيء موضع شك، بل لكل شيء رهيب ـ إنه ديونيسي*.

الأخلاقُ طبيعةٌ مُضادَّة

ـ ١ ـ

لجميع النزوات طورٌ تكون فيه مشؤومةً، تجذب فيه ضحيتَها إلى الأسفل، بثقل الحماقة، وطورٌ آخر، طورٌ متأخِّر جداً، تتآلف فيه مع الروح، «تَزَوْجِنُ» فيه

* نسبةً إلى إله الخمر ديونيسوس عند اليونان: شهواني عربيد.

نفسَها. في السابق، بالنظر إلى عنصر الحماقة في النزوة. تمَّ إعلان الحرب على النزوة نفسها. وتمَّ التآمر على تدميرها. جميعُ الوحوش الأخلاقيين القدماء، متفقون في هذا: يجب قتل النزوات. وأشهرُ صيغةٍ لهذا، موجودةٌ في العهد الجديد في موعظة الجبل، حيث، بشكلٍ اتّفاقي، لا تُرى الأشياء بأيِّ وسيلةٍ، من علٍ. قيل هناك، مثلاً، باشارةٍ خاصةٍ إلى الجنسانية: «إذا جعلتك عينُك اليمنى تُخطىء، فاقتلعها وألقها عنك». ولحسن الحظ، لا يتصرف أيُّ مسيحي طبقاً لهذا الأمر. إن تدمير النزوات والرغائب الملحَّة، كمقياسٍ وقائي فقط، من حماقتها ومن النتائج البغيضة لهذه الحماقة، يصدمنا اليوم، كشكلٍ آخر خطير من الحماقة. فنحن لم نعُد نُعجب بأطباء الأسنان الذين «يقتلعون» الأسنان، حتى لا تؤلم بعد الآن.

لنكون عادلين، يجب أن نسلِّم بأنه على الأرضيّة التي نمت فيها المسيحيةُ، لم يستطع أبداً مفهومُ «رَوْحَنَةُ النزوة» من أن يتشكَّل. فإن الكنيسة الأولى، كما هو معروف جيداً، تقاوم «الأذكياء» لمصلحة «فقراء الروح». فكيف يمكن لأي واحدٍ أن يتوقع منها حرباً ذكية على النزوة؟ إنَّ الكنيسة تحارب النزوة، باستئصالها بكل المعاني: إن ممارستها، «معالجتها»، هي الإخصائية. إنها لا تسأل أبداً: «كيف يمكن للمرء أن يُرَوْحِنَ، أن يُجمِّل، أن يعظِّم شهوةً؟» لقد شدَّدتْ في تأديبها، في كل الأوقات، على الاقتلاع (إقتلاع الشهوانية، الكبرياء، لذة السيطرة، الجشع، الرغبة في الانتقام). ولكنَّ هجوماً على جذور النزوة، يعني هجوماً على جذور الحياة: إنَّ ممارسة الكنيسة معاديةٌ للحياة.

ـ ٢ ـ

إنَّ نفس الوسيلة في مقاومة الشهوة ـ إخصاءٌ، اقتلاعٌ ـ قد تمَّ اختيارها غريزياً من قِبَل أولئك الذين يملكون إرادةً ضعيفة جداً، والمنحطِّين جداً، ليكونوا

قادرين على فرض الاعتدال على أنفسهم؛ تمَّ اختيارها من قِبَل أولئك المكوَّنين ليطلبوا الأفخاخ، بالمعنى المجازي، أو (بدون أي معنى مجازي) نوعاً من الاعلان الحاسم للعداوة، للقطيعة بينهم وبين النزوة. إن الوسائل الجذرية ضروريةٌ فقط للمنحطِّين. فضعفُ الإرادة ـ أو بتعبيرٍ أكثر تحديداً، العجزُ عن عدم الاستجابة لحافزٍ ما ـ هو نفسه مجرد شكلٍ آخر من الانحطاط. إن العداوة الجذرية، العداوة القاتلة للشهوانية، هي دائماً علامةٌ يجب التفكير فيها، تبيح لنا طرح الفرضيات المتعلقة بالحالة العامة لشخصٍ مفرطٍ بهذه الطريقة.

وبالمناسبة، فإنَّ هذه العداوة، وهذا الحقد، لا يصلان إلى ذروتهما، إلاَّ عندما تفتقر هذه الأنماط إلى الصلابة الكافية للخضوع لهذا العلاج الجذري، لهذا التخلّي عن «شياطينهم». يجب على المرء أن يفحص كلَّ تاريخ الكهنة والفلاسفة، بما فيه الفنانين: إنّ أكثر الأمور خطورةً على الحواس، لم يقُلها الضعفاء، ولا النسَّاك، بل قالها النُسَّاكُ الفاشلون، أولئك الذين كانوا بالفعل في حاجةٍ ماسَّة لأنْ يكونوا نُسَّاكاً.

ـ ٣ ـ

إن رَوْحَنَة الشهوانية تُسمَّى حُبّاً: إنه يمثِّل انتصاراً عظيماً على المسيحية. انتصارٌ آخر هو رَوْحَنتنا للعداوة. إنها تتألَّف من تقديرٍ عميق لقيمة أن يكون لدينا أعداء: باختصار إنها تعني أن نفعل وأن نفكر بطريقةٍ معاكسةٍ لما هي عليه قاعدة الفعل والتفكير. لقد أرادت الكنيسةُ دائماً تدمير أعدائها. أما نحن، اللاأخلاقيين، وأعداء المسيحيين، فنجد مصلحتنا في هذا: أن تُوجد الكنيسة. في عالم السياسة أيضاً، أصبحت العداوة الآن روحانيةً أكثر، محسوسةً أكثر، عقلانيةً أكثر، حذرةً أكثر. وكل حزبٍ تقريباً يفهم كيف أنَّ من مصلحة حمايته الذاتية أن لا يفقد الخصمُ

كلَّ قوته، ويصحُّ الأمر نفسه على السياسات الكبرى. اختراعٌ جديدٌ، وبخاصةٍ الامبراطورية الالمانية الجديدة، على سبيل المثال، إنها تحتاج إلى الأعداء، أكثر من حاجتها إلى الأصدقاء: في المعارضة وحدها، تشعر أنها ضروريةٌ، في المعارضة وحدها، تصبح ضروريةً.

ولا يختلف موقفنا مع «العدو الداخلي»: هنا أيضاً لقد رَوْحنَّا العداوة، هنا أيضاً صرنا نقدِّر قيمتها. إن ثمن الخصوبة يغتني بالمعارضة الداخلية، ويبقى الواحدُ شاباً فقط، ما دامت النفسُ لا تسترخي أو تمدِّد نفسها، ولا ترغب بالسلام. لا شيء قد أصبح أكثر غرابةً بالنسبة إلينا، من أُمنية الأزمنة السابقة «سلام النفس»، أُمنيةُ المسيحي. ليس ثمة شيء نحسده أقلَّ من البقرة الأخلاقية، السعادة المفعمة براحة الضمير. يتخلَّى المرءُ عن عظمة الحياة، عندما يتخلَّى عن الحرب.

لتطمئنَّ، فإنَّ «سلام النفس» في حالاتٍ عديدة، هو مجرد سوء فهم، إنه شيءٌ آخر يفتقر فقط إلى اسم أكثر صدقاً. وبدون المزيد من الضجة أو من الأحكام المسبقة، إليك بعض الأمثلة. إنّ «سلام النفس» يمكن أن يكون لشخصٍ، الإشعاعَ اللطيف للحيوانية الممتلئة داخل المجال الأخلاقي (أو الديني)؛ أو بدايةَ الارهاق، الظلَّ الأول للمساء، لأي نوعٍ من أنواع المساء؛ أو علامةً على أن الهواء رطبٌ، وأن رياح الجنوب تقترب؛ أو امتناناً لا شعورياً لهضمٍ جيد (يُسمّى أحياناً «حبُّ الانسان»)؛ أو بلوغَ السكينة من قِبَل المتماثل للشفاء الذي يشعر بنكهةٍ جديدة في كل الأشياء والذي ينتظر. أو الحالةَ التي تتبع الإشباع التام لنزوتنا المهيمنة، السعادةَ من إشباعٍ نادرٍ لرغبةٍ ما؛ أو الضعفَ الشيخوخي لإرادتنا، لشهواتنا، لرذائلنا؛ أو كسلاً مقتنعاً بغرورٍ باعطاء نفسه مظاهر أخلاقية؛ أو ظهوراً طارئاً ليقينٍ ما، ولو كان يقيناً مُرعباً، بعد توتُّر إنعدام اليقين وعذابه الطويلين؛ أو التعبيرَ عن نضوجٍ وسيطرةٍ في وسط الفعل، والخلق، والعمل، والإرادة ـ يسكنُ التنفُّس،

وتتحَقق «حريةُ الإرادة». سقوطُ الأوثان ـ مَنْ يدري؟ ربما هو أيضاً مجرد نوعٍ من «سلام النفس».

ـ ٤ ـ

أحوِّلُ مبدأً إلى صيغةٍ. كلُّ نزوعٍ طبيعي في الأخلاق ـ أيَّ كلُّ أخلاقٍ سليمة ـ تسودهُ غريزةٌ من غرائز الحياة. بعض وصايا الحياة تُنفَّذ بقانونٍ محددٍ من «يجب عليك» و «لا يجب عليك». هكذا يُزالُ عائقٌ ما وعنصرٌ مُعاد، من طريق الحياة. إن الأخلاق المضادة للطبيعة، أي تقريباً كلُّ أخلاقٍ قد تمَّ تلقينها حتى الآن، وتبجيلها، والتبشير بها، تنقلب، على العكس، على غرائز الحياة: إنها إدانةٌ لهذه الغرائز، تارةً مستترةً، وطوراً صريحةً ووقحة. عندما تقول: «إنَّ الله ينظر إلى القلب»، تقول لا، لأدنى رغبات الحياة ولأسماها معاً، وتضع الله عدوّاً للحياة. إنَّ القديس الذي يسرُّ الله، هو المخصيُّ المثالي. تنتهي الحياةُ حيث تبدأ «مملكةُ الله».

ـ ٥ ـ

يكفي أن يفهم المرءُ ما في هذا التمرُّد من اعتداءٍ على الحياة التي أصبحت مقدَّسة تقريباً في الأخلاق المسيحية، ليفهم أيضاً، لحسن الحظ، شيئاً آخر: يفهم عبثيَّة هذا التمرد، وظاهريته، وسخفه، وخداعه. إن إدانة الحياة من قِبَل كائنٍ حي، تبقى في نهاية المطاف مجرد علامةٍ على نوعٍ معين من الحياة، بل هي لا تطرح حتى مسألةَ ما إذا كانت هذه الإدانة مبررةً أو غير مبررة. على المرء أن يطلب مكاناً خارج الحياة، ومع ذلك فعليه أن يعرفها تماماً كشخصٍ، ككثيرين، كجميع الذين عاشوها، لكي يُسمح له بملامسة مسألة قيمة الحياة: هناك أسبابٌ

كافية لنفهم أن هذه المسألة هي مسألةٌ ليست في متناولنا. عندما نتكلم عن القيم، نتكلم بوحيٍ، نتكلم من وجهة النظر إلى الأشياء، التي هي جزءٌ من الحياة. إنَّ الحياة نفسها تجبرنا على وضع القيم، إنَّ الحياة هي نفسها التي تقوِّم من خلالنا، عندما نضعُ نحن القيم. ويترتب على هذا، أنه حتى الأخلاق المضادة للطبيعة، والتي تصوِّر الله كمفهومٍ مضادٍ، وكادانةٍ للحياة، ليست إلا حكم قيمةٍ من الحياة، ولكن عن أيِّ حياةٍ؟ عن أيِّ نوعٍ من الحياة؟ لقد سبق أن أعطيتُ الجواب: الحياة الآفلة، الضعيفة، المملَّة، المُدانة. إنَّ الأخلاق كما فُهمت حتى الآن، وكما صاغها «شوبنهور» مرةً أخرى في نهاية المطاف «كنفيٍ لإرادة الحياة»، هذه الأخلاق هي غريزةُ الانحطاط، التي تجعل من نفسها أمراً. إنها تقول: «إِهْلَك». إنها إدانةٌ مُعلنةٌ من المدان.

ـ ٦ ـ

وأخيراً، لنتأمل كم هو ساذجٌ بالكامل أن نقول: «يجب على الانسان أن يكون كذا وكذا!». فالواقع يُظهر لنا عدداً هائلاً من الأنماط، فيضاً من تمثيل غزير وتغيُّرٍ في الأشكال. وإذا بمتسكعٍ بائسٍ من الأخلاقيين يعلِّق: «لا! يجب على الانسان أن يكون مختلفاً». بل إنَّ هذا المتعصِّب المتزمِّت التعِس يعرف حتى كيف يجب على الانسان أن يكون: إنه يرسم نفسه على الحائط ويعلِّق «هذا الانسان!». ولكن حتى عندما يتوجه الأخلاقي نفسه إلى إنسان واحد، ويقول له «يجب عليك أن تكون كذا وكذا»، فإنه لا يتوقَّف عن جعل نفسه أُضحوكةً. إنَّ إنساناً واحداً هو جزءٌ من القدر من أيِّ جهة: من الأمام ومن الخلف، هو قانونٌ آخر، هو ضرورةٌ أخرى لكلِّ ما سيأتي وما سيكون. أنْ تقول له: «غيِّر نفسك»، يعني أن تطلب بأن يتغير كلُّ شيء، بل وبأثرٍ رجعي. ولقد وُجد أخلاقيون منسجمون مع أنفسهم،

أرادوا من الانسان أن يكون مختلفاً، أي فاضلاً، لقد أرادوه مسجوناً بصورتهم، أي متزّمتاً: ولهذا الغرض، فقد أنكروا العالم! ليس هذا بالجنون القليل! ليس هذا نوعاً متواضعاً من الوقاحة!

وبمقدار ما تدين الأخلاقُ لحسابها الخاص، وليس بالنظر إلى اهتمامات الحياة، واعتباراتها، وابداعاتها، تكون خطأً نوعيّاً، ليس بالإمكان أن يكون لدينا ايُّ شفقةٍ تجاهها ـ وتكون خاصيَّةً بمزاج المنحطِّين، التي تسبَّبت بها لا حدَّ له من الأضرار.

أما نحن الآخرين، نحن اللاأخلاقيين، فعلى العكس، لقد تركنا حيِّزاً في قلوبنا لكل نوعٍ من أنواع الإدراك، والفهم، والموافقة. نحن لا ننفي بسهولةٍ، ونحن نجعل منه مبدأ شرف، أن نكون مؤكِّدين، أي نقول «نعم». وقد فُتحت عيونُنا أكثر فأكثر على ذلك الإدِّخار الذي يحتاج ويعلم كيف يستخدم كلَّ ما ترفضه حماقةُ الكاهن المقدَّسة، وعقلُ الكاهن المريض ـ على ذلك الادِّخار في قانون الحياة الذي يعثر على منفعةٍ حتى في هذا النوع المثير للاشمئزاز من المتزمِّتين، والكهنة، والفضلاء. أيُّ منفعةٍ؟ ولكننا نحن أنفسنا، نحن اللاأخلاقيين، هم الجواب.

Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Twilight of the Idols

reason in philosophy

-1-

You ask me which of the philosophers traits are most characteristic? For example, their lack of historical sense, their hatred of the very idea of becoming, their Egypticism. They think that they show their respect for a subject when they dehistoricize it – when they turn it into a mummy. **Everything that philosophers handled over the past thousands of years turned into concept mummies; nothing real escaped their grasp alive. Whenever these venerable concept idolators revere something, they kill it and stuff it; they suck the life out of everything they worship.** Death, change, old age, as well as procreation and growth, are to their minds objections – even refutations. Whatever has being does not become; whatever becomes does not have being. Now they all believe, desperately even, in what has being. But since they never grasp it, they seek for reasons why it is kept from them. «There must be mere appearance, there must be some deception which prevents us from perceiving that which has being: where is the deceiver?».

«We have found him», they cry jubilantly; «it is the senses! These senses, so immoral in other ways too, deceive us concerning the true world. Moral: let us free ourselves from the deception of the senses, from becoming, from history, from lies; history is nothing but faith in the senses, faith in lies. Moral: let us say No to all who have faith in the senses, to all the rest of mankind; they are all «mob». Let us be philosophers! Let us be mummies! Let us represent monotono – theism by adopting the manner of a gravedigger! And above all, away with the body, this wretched idée fixe of the senses, disfigured by all the fallacies of logic, refuted, even impossible, although it is impudent enough to behave as if it were real!».

-2-

With the highest respect, I exclude the name of Heraclitus. When the rest of the philosophic crowd rejected the testimony of the senses because it showed multiplicity and change, he rejected their testimony because it represented things as if they had permanence and unity. Heraclitus too did the senses an injustice. They lie neither in the way the Eleatics believed, nor as he believed – they do not lie at all. What we make of their testimony, that alone introduces lies; for example, the lie of unity, the lie of thinghood, of substance, of permanence. «Reason» is the reason we falsify the testimony of the senses. Insofar as the senses show becoming, Passing away, and change, they do not lie. But Heraclitus will remain eternally right with his assertion that being is an empty fiction. **The «apparent» world is the only one, the «true» world is merely added by a lie.**

-3-

And what magnificent instruments of observation we possess in our senses! This nose, for example, of which no philosopher has yet spoken with reverence and gratitude, is actually the most delicate instrument so far at our disposal: it is able to detect tiny chemical concentrations that even elude a spectroscope. Today we possess science precisely to the extent to which we have decided to accept the testimony of the senses – to the extent to which we sharpen them further, arm them, and have learned to think them through. The rest is miscarriage and not – yet – science – in other words, metaphysics, theology, psychology, epistemology – or formal science, a doctrine of signs, such as logic and that applied logic which is called mathematics. In them reality is not encountered at all, not even as a problem – no more than the question of the value of such a sign-convention as logic.

-4-

The other characteristic of philosophers is no less dangerous; it consists in confusing the last and the first. They place that which comes at the end – unfortunately! For it ought not to come at all! Namely, the «highest concepts», which means the most general, The emptiest concepts, the last smoke of evaporating reality – in the beginning. as the beginning. This again is nothing but their way of showing reverence: The higher may not grow out of the lower, may not have grown at all. Moral: whatever is of the first rank must be causa sui. Origin out of something else is considered an objection, a questioning of value. All the highest values are of the first rank;

all the highest concepts: that which has being, the unconditional, The good, The true, the perfect – all these cannot have become and must therefore be causes. All these, moreover, cannot. be unlike each other or in contradiction to each other. Thus they arrive at their stupendous concept: «God». **That which is last, thinnest, and emptiest is put «first», as the cause. why did humanity have to take seriously the brain afflictions of these sick web-spinners? We have paid dearly for it!**

-5-

At long last, let us contrast the very different manner in which we conceive the problem of error and appearance. (I say «we» for politeness sake). In the past, alteration, change, any becoming at all, were taken as proof of mere appearance, as an indication that there must be something which led us astray. Today, in contrast, precisely insofar as the prejudice of reason forces us to posit unity, identity, permanence, substance, cause, thinghood, being, we see ourselves somehow caught in error, compelled into error – so certain are we, on the basis of rigorous examination, that this is where the error lies.

It is no different in this case than with the movement of the sun: there our eye is the constant advocate of error, here it is our language. In its origin language belongs to the age of the most rudimentary psychology. We enter a realm of crude fetishism when we summon before consciousness the basic presuppositions of the metaphysics of language – in plain talk, the presuppositions of reason. Everywhere reason sees a doer and doing; it believes in will as the cause; it believes in the ego, in the ego as being, in the

ego as substance, and it projects this faith in the ego-substance upon all things – only thereby does it first create the concept of «thing». Everywhere «being» is projected by thought, pushed underneath, as the cause; the concept of being follows, and is a derivative of, the concept of ego. In the beginning there is that great calamity of an error that the will is something which is effective, that will is a capacity. Today we know that it is only a word.

Very much later, in a world which was in a thousand ways more enlightened, philosophers, to their great surprise, became aware of the sureness, the subjective certainty, in our handling of the categories of reason: they concluded that these categories could not be derived from anything empirical for everything empirical, plainly contradicted them. Whence, then, were they derived?

And in India, as in Greece, the same mistake was made: «We must once have been at home in a higher world (instead of a very much lower one, which would have been the truth); we must have been divine, because we have reason»! Indeed, nothing has yet possessed a more naïve power of persuasion than the error concerning being, as it has been formulated by the Eleatics, for example. After all, every word and every sentence we say speak in its favor. Even the opponents of the Eleatics still succumbed to the seduction of their concept of being: Democritus, among others, when he invented his atom. **«Reason» in Language – oh, what an old deceptive female she is! I am afraid we are not rid of God because we still have faith in grammar.**

-6-

It will be appreciated if I condense so essential and so new an insight into four theses. In that way I facilitate comprehension;

in that way I provoke contradiction:

First proposition: The reasons for which «this» world has been characterized as «apparent» are the very reasons which indicate its reality; any other kind of reality is absolutely indemonstrable.

Second proposition The criteria which have been bestowed on the «true being» of things are the criteria of not-being, of naught, the «true world» has been constructed out of contradiction to the actual world: indeed an apparent world, insofar as it is merely a moral-optical illusion.

Third proposition: To invent fables about a world «other» than this one has no meaning at all, unless an instinct of slander, detraction, and suspicion against life has gained the upper hand in us: in that case, we avenge ourselves against life with a phantasmagoria of «another» a «better» life.

Fourth proposition: Any distinction between a «true» and an «apparent» world–whether in the Christian manner or in the manner of kant (in the end, an underhanded Christian) – is only a suggestion of decadence, a symptom of the decline of life. That the artist esteems appearance higher than reality is no objection to this proposition. For «appearance» in this case means reality once more, only by way of selection, reinforcement, and correction. The tragic artist is no pessimist: he is precisely the one who says yes to everything questionable, even to the terrible – he is Dionysian.

MORALITY AS ANTI – NATURE

-1-

All passions have a phase when they are merely disastrous, when they drag down their victim with the weight of stupidity –

and a later, very much later phase, when they wed the spirit, when they «spiritualize» themselves. Formerly, in view of the element of stupidity in passion, war was declared on passion itself, its destruction was plotted; all the old moral monsters are agreed on this: il faut tuer les passions. The most famous formula for this is to be found in the New Testament, in that Sermon on the Mount, where, incidentally, things are by no means looked at from a height. There it is said, for example, with particular reference to sexuality: «If thy eye offend thee, pluck it out». Fortunately, no Christian acts in accordance with this precept. Destroying the passions and cravings, merely as a preventive measure against their stupidity and the unpleasant consequences of this stupidity – today this itself strikes us as merely another acute form of stupidity. we no longer admire dentists who «pluck out» teeth so that they will not hurt any more.

To be fair, it should be admitted, however, that on the ground out of which Christianity grew, the concept of the «spiritualization of passion» could never have been formed. After all, the first church, as is well known, fought against the «intelligent» in favor of the «poor in spirit». How could one expect from it an «intelligent» war against passion? The church fights passion with excision in every sense: its practice, its «cure», is castratism. It never asks: «How can one spiritualize, beautify, deify a craving?». It has at all times laid the stress of discipline on extirpation (of sensuality, of pride, of the lust to rule, of avarice, of vengefulness). But an attack on the roots of passion means an attack on the roots of life: **the practice of the church is hostile to life.**

-2-

The same means in the fight against a craving – castration, extirpation – is instinctively chosen by those who are too weak -willed, too degenerate, to be able to impose moderation on themselves; by those who are so constituted that they require la Trappe, to use a figure of speech, or (without any figure of speech) some kind of definitive declaration of hostility, a cleft between themselves and the passion. Radical means are indispensable only for the degenerate; the weakness of the will – or, to speak more definitely, the inability not to respond to a stimulus – is itself merely another form of degeneration. The radical hostility, the deadly hostility against sensuality, is always a symptom to reflect on: it entitles us to suppositions concerning the total state of one who is excessive in this manner.

This hostility, this hatred, by the way, reaches its climax only when such types lack even the firmness for this radical cure, for this renunciation of their «devil». One should survey the whole history of the priests and philosophers, including the artists: the most poisonous things against the senses have been said not by the impotent, nor by ascetics, but by the impossible ascetics, by those who really were in dire need of being ascetics.

-3-

The spiritualization of sensuality is called love: it represents a great triumph over Christianity. Another triumph is our spiritualization of hostility. It consists in a profound appreciation of the value of having enemies: in short, it means acting and

thinking in the opposite way from that which has been the rule. **The church always wanted the destruction of its enemies; we, we immoralists and Antichristians, find our advantage in this: that We the church exists.** In the political realm too, hostility has now become more spiritual, much more sensible, much more thoughtful, much more considerate. Almost every party understands how it is in the interest of its own self - preservation that the opposition should not lose all strength; the same is true of power politics. A new creation in particular – the new Reich, for example – needs enemies more than friends: in opposition alone does it feel itself necessary, in opposition alone does it become necessary.

Our attitude to the «internal enemy» is no different: here too we have spiritualized hostility; here too we have come to appreciate its value. The price of fruitfulness is to be rich in internal opposition; one remains young only as long as the soul does not stretch itself and desire peace. Nothing has become more alien to us than that desideratum of former times, «peace of soul», the Christian desideratum; there is nothing we envy less than the moralistic cow and the fat happiness of the good conscience. **One has renounced the great life when one renounces war.**

In many cases, to be sure, «peace of soul» is merely a misunderstanding – something else, which lacks only a more honest name.Without further ado or prejudice, a few examples. «Peace of soul» can be, for one, the gentle radiation of a rich animality into the moral (or religious) sphere. or the beginning of weariness, the first shadow of evening, of any kind of evening. Or a sign that the air is humid, that south winds are approaching. Or unrecognized gratitude for a good digestion (sometimes called «love of man»). or the attainment of calm by a convalescent who feels a new relish in all things and waits. or the state which follows

a thorough satisfaction of our dominant passion, the well-being of a rare repletion. or the senile weakness of our will, our cravings, our vices. Or laziness, persuaded by vanity to give itself moral airs. Or the emergence of certainty, even a dreadful certainty, after long tension and torture by uncertainty. Or the expression of maturity and mastery in the midst of doing, creating, working, and willing – calm breathing, attained «freedom of the will». Twilight of the Idols – who knows? perhaps also only a kind of «peace of soul».

-4-

I reduce a principle to a formula. Every naturalism in morality – that is, every healthy morality – is dominated by an instinct of life, some commandment of life is fulfilled by a determinate canon of «shalt» and «shalt not»; some inhibition and hostile element on the path of life is thus removed. Anti-natural morality – that is, almost every morality which has so far been taught, revered, and preached – turns, conversely, against the instincts of life: it is condemnation of these instincts, now secret, now outspoken and impudent. When it says, «God looks at the heart», it says No to both the lowest and the highest desires of life, and posits God as the enemy of life. **The saint in whom God delights is the ideal eunuch. Life has come to an end where the «kingdom of God» begins.**

-5-

once one has comprehended the outrage of such a revolt

against life as has become almost sacrosanct in Christian morality, one has, fortunately, also comprehended something else: the futility, apparentness, absurdity, and mendaciousness of such a revolt. A condemnation of life by the living remains in the end a mere symptom of a certain kind of life: the question whether it is justified or unjustified is not even raised thereby. One would require a position outside of life, and yet have to know it as well as one, as many, as all who have lived it, in order to be permitted even to touch the problem of the value of life: reasons enough to comprehend that this problem is for us an unapproachable problem. When we speak of values, we speak with the inspiration, with the way of looking at things, which is part of life: life itself forces us to posit values; life itself values through us when we posit values. From this it follows that even that anti-natural morality which conceives of God as the counter-concept and condemnation of life is only a value judgment of life – but of what life? of what kind of life? I have already given the answer: of declining, weakened, weary, condemned life. Morality, as it has so far been understood – as it has in the end been formulated once more by Schopenhauer, as «negation of the will to life» is the very instinct of decadence, which makes an imperative of itself. It says: «Perish»! It is a condemnation pronounced by the condemned.

-6-

Let us finally consider how naïve it is altogether to say: «Man ought to be such and such!». Reality shows us an enchanting wealth of types, the abundance of a lavish play and change of forms – and some wretched loafer of a moralist comments: «No!

Man ought to be different». He even knows what man should be like, this wretched bigot and prig: he paints himself on the wall and comments, «ECCE homo!» But even when the moralist addresses himself only to the single human being and says to him, «You ought to be such and such l». He does not cease to make himself ridiculous. The single human being is a piece of fatum from the from and from the rear, one law more, one necessity more for all that is yet to come and to be. To say to him, «Change yourself!» Is to demand that everything be changed, even retroactively. And indeed there have been consistent moralists who wanted man to be different, that is, virtuous – they wanted him remade in their own image, as a prig: to that end, they negated the world! No small madness! No modest kind of immodesty!

Morality, insofar as it condemnts for its own sake, and not out of regard for the concerns, considerations, and contrivances of life, is a specific error with which one ought to have no pity – an idiosyncrasy of degenerates which has caused immeasurable harm.

We others, we immoralists, have, conversely, made room in our hearts for every kind of understanding, comprehending, and approving. We do not easily negate; we make it a point of honor to be affirmers. More and more, our eyes have opened to that economy which needs and knows how to utilize everything that the holy witlessness of the priest, the diseased reason in the priest, rejects – that economy in the law of life which finds an advantage even in the disgusting species of the prigs, the priests, the virtuous. What advantage? But we ourselves, we immoralists, are the answer.

فريدريك نيتشه

هكذا تكلَّم زرادشت*

ـ ٣ ـ

وعندما دخل زرادشت المدينة التالية، التي ترقد على حافة الغابة، وجد العديد من الناس متجمّعين معاً في ساحة السوق، إذ إنهم وُعدوا بأنه سيكون هناك بهلون. وهكذا تكلَّم زرادشت إلى الناس:

لقد جئتُ أعلّمكم عن الانسان المتفوق. إنَّ الانسان هو شيءٌ يجب أن يتمَّ التفوق عليه. فماذا فعلتم للتفوُّق عليه؟

إن جميع الكائنات قد خلقت إلى حدّ الآن، شيئاً يتخطّى ذواتها، فهل تريدون أن تكونوا جَزْراً لهذا الطوفان العظيم، بل وأن تعودوا إلى حالة الحيوانات، بدلاً من التفوُّق على الانسان؟ ما هو القرد بالنسبة إلى الانسان؟ إنه أُضحوكةٌ أو إرباكٌ مؤلم. إن الانسان سيكون تماماً كالقرد، بالنسبة إلى الانسان المتفوق: أُضحوكةٌ أو إرباكٌ مؤلم. لقد جعلتم طريقكم من الدودة إلى الانسان، وما زال فيكم الكثير من الدودة. لقد كنتم فيما مضى قروداً، وإلى الآن أيضاً، فإن الانسان

* نُشر هذا الكتاب عام ١٨٨٣.

هو أكثر قردية من أيّ قرد.

أيُّ واحدٍ يكون هو الأكثر حكمةً بينكم، هو أيضاً مجرد صراعٍ وعبورٍ بين النبتة والشبح. ولكن هل أدعوكم لأن تصبحوا أشباحاً أو نبات؟

انظروا، لقد جئتُ أعلّمكم عن الانسان المتفوق. الانسان المتفوِّق هو معنى الأرض. دعوا إرادتكم تقول: إن الانسان المتفوق سيكون معنى الأرض! أتوسَّل إليكم يا إخوتي، أن تظلُّوا مخلصين للأرض، وأن لا تصدِّقوا أولئك الذين يتحدثون إليكم عن آمالٍ أخرويَّة! إنهم خالطو السُّم، سواء عرفوا ذلك أم لم يعرفوه. إنهم المزدرون للحياة، لقد أفسدوا أنفسهم وسمَّموها، ولقد تعبت الحياةُ منهم. لذلك دعوهم يرحلون عنها.

فيما مضى كانت الخطيئة ضد الله، هي الخطيئة الأعظم، ولكن الله مات، وهؤلاء الخطأة ماتوا معه. إنَّ الخطيئة ضد الأرض هي اليوم الأمر الأكثر رُعباً، وكذلك تقدير أحشاء ما لا سبيل إلى معرفته، تقديراً أعلى من تقدير معنى الأرض.

فيما مضى كانت الروح تنظر بازدراءٍ إلى الجسد، ومن ثمَّ كان هذا الازدراء هو الأعلى: لقد أرادت الجسدَ هزيلاً مُروَّعاً، وجائعاً. وهكذا كانت تأمُل بأن تهرب منه ومن الأرض. آهٍ، إنَّ هذه الروح نفسها كانت أيضاً هزيلةً ومروَّعةً، وجائعةً: والقسوةُ كانت لذَّةَ هذه الروح. ولكن أنتم أيضاً، يا إخوتي، قولوا لي: ماذا يُعلن جسدُكم عن روحكم؟ أليس بأنَّ روحَكم فقرٌ وقذارةٌ وطمأنينةٌ بائسة؟

والحقّ، إنَّ النهر المدنَّس هو الانسان. ويجب على المرء أن يكون بحراً ليكون قادراً على الاتساع لنهرٍ مدنَّس، من غير أن يصبح قذراً. انظروا، لقد جئتُ أعلّمكم عن الانسان المتفوق: إنه هذا البحر الذي يمكن لقذارتكم العظيمة أن تغرق فيه.

ما هي أعظمُ تجربةٍ يمكنكم أن تحصلوا عليها؟ لقد آن أوان الازدراء العظيم. آن الأوان الذي تثير فيه سعادتُكم أيضاً، وحتى عقلُكم وفضيلتُكم، إشمئزَازكم.

آن الأوان كي تقولوا: ما تهمُّ سعادتي؟ إنها هزالٌ وقذارةٌ وطمأنينةٌ بائسة. ولكن ينبغي لسعادتي أن تبرِّر الحياة ذاتها.

آن الأوان كي تقولوا: وما يهمُّ عقلي؟ ألا يرغب في المعرفة، كما يرغب الأسدُ في طعامه؟ إنه هزالٌ وقذارةٌ وطمأنينةٌ بائسة.

آن الأوان كي تقولوا: وما تهمُّ فضيلتي؟ فحتى الآن، لم تجعلني غاضباً. كم أنا تَعِبٌ من خيري ومن شرِّي! كل ذلك هو هزالٌ وقذارةٌ وطمأنينةٌ بائسة.

آن الأوان كي تقولوا: وما تهمُّ عدالتي؟ فلا أرى بأنني لهبٌ ووقودٌ، ولكن الحقَّ هو لهبٌ ووقود.

آن الأوان كي تقولوا: وما تهمُّ شفقتي؟ أليست الشفقةُ هي الصليب الذي يُسمَّر عليه مَنْ يُحِبُّ الانسانَ؟ ولكن شفقتي ليست صلباً.

هل تكلمتم هكذا؟ هل صرختم هكذا؟ يا ليتني أستطيع أن أسمعكم تصرخون هكذا!

ليست خطيئتكم، بل غروركم هو الذي يصرخ إلى السماء، إنه بُخلكم حتى في خطيئتكم، هو الذي يصرخ إلى السماء.

أين هو البرق ليحرقكم بلسانه؟ أين هو الجنون الذي ينبغي عليكم أن تتشرَّبوا منه؟

انظروا، لقد جئتُ أُعلِّمكم عن الانسان المتفوق: إنَّه هذا البرق، إنّه هذا الجنون.

وعندما تكلم زرادشت هكذا، صرخ واحدٌ من الناس: «لقد سمعنا الآن بما فيه الكفاية عن البلهوان، أما الآن فدعونا نراه أيضاً». وضحك كل الناس من زرادشت، ولكنّ البهلوان أعتقد أن الكلمة تعنيه، فبدأ بعرضه.

ـ ٤ ـ

وعلى أي حال، نظر زرادشت إلى الناس، وكان مذهولاً. ومن ثمَّ تكلمَّ هكذا:

الانسانُ هو حبلٌ مشدودٌ بين الحيوان والانسان المتفوق، إنه حبلٌ مشدودٌ فوق هاوية. العبورُ خطرٌ، البقاءُ على الطريق خطرٌ، النظرُ إلى الوراء خطرٌ، الارتعادُ والتوقُّف خطرٌ.

ما هو عظيم في الانسان هو أنه جسرٌ وليس غايةً: وما يمكن أن يُحبَّ في الانسان هو أنه تمهيدٌ وزوال.

أُحبُّ أولئك الذين لا يعرفون كيف يحيون إلاّ بالزوال، إذ إنهم أولئك الذين يعبرون.

أُحبُّ المحتقرين العظماء، لأنهم المبجَّلون العظماء، وأَسْهُم التَّوق إلى الضفة الأخرى.

أُحبُّ أولئك الذين لا يبحثون أولاً خلف النجوم عن سببٍ لزوالهم ولتضحيتهم، بل هم يُضحُّون بأنفسهم من أجل الأرض، حتى يمكن للأرض أن تصبح يوماً ما ملكاً للانسان المتفوق.

أُحبُّ مَنْ يحيا ليعرف، ومَنْ يريد ليعرف، بحيث يمكن للانسان المتفوق أن يحيا يوماً ما. ولهذا يريد أن يزول.

أحبُّ مَنْ يعمل ويخترع ليبني بيتاً للانسان المتفوق، وليُهيء الأرض والحيوان والنبات من أجله: إذ من أجل ذلك يريد أن يزول.

أحبُّ مَنْ يحبُّ فضيلته، إذ إنَّ الفضيلة هي إرادةُ الزوال، وسهمُ التَّوق.

أحبُّ مَنْ لا يحتفظ لنفسه بنقطةٍ واحدةٍ من روحه، بل يريد أن يكون بكلِّيته روح فضيلته: لأنه بهذا يجتاز بخُطى واسعة الجسرَ، كروحٍ.

أحبُّ مَنْ يجعل فضيلته إدمانه ومأساته: إذ إنه يريد، إكراماً لفضيلته، أن يستمرَّ في الحياة، وأن لا يحيا فترةً أطول.

أحبُّ مَنْ لا يريد الاتِّصاف بالكثير جداً من الفضائل. لأن الفضيلة الواحدة هي أكثر فضيلةً من فضيلتين، لأنها أكثر من شَرَكٍ يمكن أن تعلق به مأساتُه.

أحبُّ مَنْ تبدِّد روحُه ذاتَها، ومَنْ لا يريد شكراً، ومَنْ لا يستردُّ أيَّ شيء: إذ إنه يعطي مجاناً على الدوام، ولا يريد أن يحافظ على نفسه.

أحبُّ مَنْ يخجل عندما يسقط النَّرد ليصنع حظَّهُ السعيد، ويسأل: «هل أنا إذن مقامرٌ مخادع»؟ إذ إنه يريد أن يهلك.

أحب مَنْ يبذل الكلمات اللمّاعة، قبل أعماله، وهو دائماً يفعل حتى ما هو أكثر مما يعِدُ به: إذ إنه يريد أن يزول.

أحبُّ مَنْ يبرِّر الأجيال المستقبلية، ويفتدي الأجيال الماضية: إذ إنه يريد أن يهلك من الأجيال الحاضرة.

أحبُّ مَنْ يؤدِّب ربه، لأنه يُحبُّ ربَّه: إذ يجب عليه أن يهلك بغضب ربه الشديد.

أحبُّ مَنْ تكون روحه، حتى وهي جريحةٌ، عميقةً، ومَنْ يمكن لتجربةٍ

صغيرةٍ أن تهلكه: لأنه هكذا يعبر فوق الجسر، بابتهاجٍ.

أُحبُّ مَنْ تكون روحُه مفعمةً، بحيث ينسى نفسه، وتكون كلُّ الأشياء فيه: وهكذا تؤلِّف كلُّ الأشياء زوالَه.

أُحبُّ مَنْ لديه روحٌ حرة وقلبٌ حرّ: وهكذا لا يكون عقله إلاّ أحشاء قلبه، ولكنَّ قلبه يقوده إلى الهلاك.

أُحبُّ جميعَ أولئك الذين يكونون كالقطرات الثقيلة، تتساقط واحدةً واحدةً من الغيمة السوداء المعلَّقة فوق الناس: فهي التي تُبشِّر بمجيء البرق، وتتلاشى مثل المبشِّرين.

انظروا، أنا مبشِّرٌ بالبرق، وقطرةٌ ثقيلةٌ من الغيمة، ولكنَّ هذا البرق يُسمَّى الانسان المتفوِّق.

FRIEDRICH NEITZSCHE

THUS SPOKE ZARATHUSTRA

- 3 -

When Zarathustra came into the next town, which lies on the edge of the forest, he found many people gathered together in the market place; for it had been promised that there would be a tightrope walker. And Zarathustra spoke thus to the people:

I teach you the overman. Man is something that shall be overcome. What have you done to overcome him?

All beings so far have created something beyond themselves; and do you want to be the ebb of this great flood and even go back to the beasts rather than overcome man? What is the ape to man? A laughingstock or a painful embarrassment. And man shall be just that for the overman: a laughingstock or a painful embarrassment. You have made your way from worm to man, and much in you is still worm. Once you were apes, and even now, too, man is more ape than any ape.

Whoever is the wisest among you is also a mere conflict and cross between plant and ghost. But do I bid you become ghosts or plants?

Behold, I teach you the overman. The overman is the meaning of the earth. Let your will say: the overman shall be the meaning of the earth! I beseech you, my brothers, remain faithful to the earth, **and do not believe those who speak to you of otherworldly hopes! Poison-mixers are they, whether they know it or not. Despisers of life are they, decaying and poisoned ones themselves, of whom the earth is weary: so let them go.**

Once the sin against God was the greatest sin: but God died, and these sinners died with him. To sin against the earth is now the most dreadful thing, and to esteem the entrails of the unknowable higher than the meaning of the earth.

Once the soul looked contemptuously upon the body, and then this contempt was the highest: she wanted the body meager, ghastly, and starved. Thus she hoped to escape it and the earth. Oh, this soul herself was still meager, ghastly, and starved: and cruelty was the lust of this soul. But you, too, my brothers, tell me: what does your body proclaim of your soul? Is not your soul poverty and filth and wretched contentment?.

Verily, a polluted stream is man. One must be a sea to be able to receive a polluted stream without becoming unclean. Behold, I teach you the overman: he is this sea; in him your great contempt can go under.

What is the greatest experience you can have? It is the hour of the great contempt. The hour in which your happiness, too, arouses your disgust, and even your reason and your virtue.

The hour when you say, What matters my happiness? It is

poverty and filth and wretched contentment. But my happiness ought to justify existence itself.

The hour when you say, What matters my reason? Does it crave knowledge as the lion his food? It is poverty and filth and wretched contentment.

The hour when you say, What matters my virtue? As yet it has not made me rage. How weary I am of my good and my evil! All that is poverty and filth and wretched contentment.

The hour when you say, What matters my justice? I do not see that I am flames and fuel. But the just are flames and fuel.

The hour when you say, What matters my pity? Is not pity the cross on which he is nailed who loves man? But my pity is no crucifixion.

Have you yet spoken thus? Have you yet cried thus? Oh, that I might have heard you cry thus!

Not your sin but your thrift cries to heaven; your meanness even in your sin cries to heaven.

Where is the lightning to lick you with its tongue? Where is the frenzy with which you should be inoculated?

Behold, I teach you the overman: he is this lightning, he is this frenzy.

When Zarathustra had spoken thus, one of the people cried: «Now we have heard enough about the tightrope walker; now let us see him too!». And all the people laughed at zarathustra. But the tightrope walker, believing that the word concerned him, began his performance.

- 4 -

Zarathustra, however, beheld the people and was amazed. Then he spoke thus:

Man is a rope, tied between beast and overman – a rope over an abyss. A dangerous across, a dangerous on the way, a dangerous looking-back, a dangerous shuddering and stopping.

What is great in man is that he is a bridge and not an end: what can be loved in man is that he is an overture and a going under.

I love those who do not know how to live, except by going under, for they are those who cross over.

I love the great despisers because they are the great reverers and arrows of longing for the other shore.

I love those who do not first seek behind the stars for a reason to go under and be a sacrifice, but who sacrifice themselves for the earth, that the earth may some day become the overman's.

I love him who lives to know, and who wants to know so that the overman may live some day. And thus he wants to go under.

I love him who works and invents to build a house for the overman and to prepare earth, animal, and plant for him: for thus he wants to go under.

I love him who loves his virtue, for virtue is the will to go under and an arrow of Longing.

I love him who does not hold back one drop of spirit for himself, but wants to be entirely the spirit of his virtue: thus he

strides over the bridge as spirit.

I love him who makes his virtue his addiction and his catastrophe: for his virtue's sake he wants to live on and to live no longer.

I love him who does not want to have too many virtues. One virtue is more virtue than two because it is more of a noose on which his catastrophe may hang.

I love him whose soul squanders itself, who wants no thanks and returns none: for he always gives away and does not want to preserve himself.

I love him who is abashed when the dice fall to make his fortune, and asks: «Am I then a crooked gambler?». For he wants to perish.

I love him who casts golden words before his deeds and always does even more than he promises: for he wants to go under.

I love him who justifies future and redeems past generations: for he wants to perish of the present.

I love him who chastens his god because he loves his god: for he must perish of the wrath of his god.

I love him whose soul is deep, even in being wounded, and who can perish of a small experience: thus he goes gladly over the bridge.

I love him whose soul is overfull so that he forgets himself, and all things are in him: thus all things spell his going under.

I love him who has a free spirit and a free heart: thus his head is only the entrails of his heart, but his heart drives him to go under.

I love all those who are as heavy drops, falling one by one out of the dark cloud that hangs over men: they herald the advent of lightning, and, as heralds, they perish.

Behold, I am a herald of the lightning and a heavy drop from the cloud; but this lightning is called overman.

الفصل الرابع عشر

"وهكذا، فلا وجود للطبيعة الانسانية، طالما أنه لا يوجد إلهٌ يتصورها. الانسان ليس كما يتصور ذاته فحسب، بل هو أيضاً كما يريدها في إندفاعه باتجاه الوجود. الانسان ليس شيئاً آخر، إلاّ ما يصنع. هذا هو المبدأ الأول في الوجوديّة"

جان بول سارتر

جان بول سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠)

الوجوديةُ فلسفةٌ إنسانيَّة*

ما هو المقصود بمصطلح «الوجودية»؟ إنَّها في الواقع، النظريةُ الأقلَّ فضيحةً، والأكثر صرامةً. إنها تتوجَّه فقط إلى المتخصصين والفلاسفة. ومع ذلك يُمكن تعريفها بسهولة. وممَّا يُعقِّد الأمورَ أنَّ هناك نوعين من الفلاسفة الوجوديين، أولاً المسيحيون، ومنهم كارل يسبرز وغبريال مارسيل، الكاثوليكيان، وثانياً، الوجوديون الملحدون، ومنهم هايدجر، ثم الوجوديون الفرنسيون، وأنا (أي سارتر)، أمَّا ما هو مشتركٌ بينهم، فهو اعتقادهم أنَّ الوجود يسبقُ الماهية، أو إذا أردتَ، أنَّ الذاتية الانسانية يجب أنْ تكون نقطة الانطلاق.

فماذا يعني ذلك بالضبط؟ لننظر إلى شيء مصنوعٍ من قِبَل الانسان، مثلاً، كتاب أو قاطعة ورق: نرى هنا شيئاً صنعه صانعٌ قد استوحى فكرةً معينة. لقد تمثَّل فكرةَ القاطعة، وعلى حدٍّ سواء، طريقةً معلومةً في الصنع، والتي هي جزءٌ من الفكرة. وهكذا فإنَّ القاطعة هي في نفس الوقت، شيءٌ مصنوعٌ بطريقةٍ معينة، ومن جهة أخرى، هي شيءٌ له استعمالٌ خاص، إذ لا يُعقل تصوُّرُ رجلٍ يصنع قاطعة ورق، ولكنه لا يعلم وجه الإفادة منها. ولذلك، لنقُل إنَّ الماهية، بالنسبة

* نُشر هذا الكتاب عام ١٩٤٦.

إلى قاطعة الورق، تسبقُ الوجود. والماهيةُ هي مجموعُ الوسائل والكيفيات التي تُصنع بها قاطعةُ الورق، وبها تُعرَّف. وهكذا، فإنَّ وجود قاطعة الورق أو الكتاب أمامي، هو وجودٌ محدَّدٌ. ولذلك فنحن لدينا هنا، نظرةٌ تقنيةٌ للوجود، بحيث يمكن القول: إنّ الانتاج يسبق الوجود.

عندما نتصور الله خالقاً، نتمثَّله في أغلب الأحيان صانعاً من الطراز الرفيع. ومهما تكن النظرية التي نفحصها، سواء كانت كنظريةِ ديكارت، أو كنظريةِ لايبنتز، فنحن نسلِّم دائماً بأنَّ الإرادة تتبع العقل نوعاً ما، أو أنها على الأقل، ترافقه. ونسلِّم أيضاً بأنَّ الله عندما يخلق، فإنه يعلم بدقةٍ ماذا يخلق. وهكذا، فإنَّ فكرة الانسان في ذهن الله، شبيهةٌ بفكرة قاطعة الورق في ذهن صانعها. والله يُنتج الانسانَ بحسب تصوُّرٍ مُعيَّن وطُرقٍ معينة، تماماً كما يصنع الحرفيُّ قاطعة الورق، بحسب تعريفها وطريقة صنعها. وهكذا فإنَّ الانسان الفردي هو تحقُّقٌ لفكرةٍ معينة موجودة في العقل الالهي.

في القرن الثامن عشر، استبعدت الفلسفاتُ الالحادية فكرةَ الله، ولكنها أبقت على فكرة أنَّ الماهية تسبق الوجود. وهذه الفكرة ظلَّت موجودةً إلى حدٍّ ما، في كل مكان، نجدها عند ديدرو وفولتير، وحتى عند كانط. فالانسان ذو طبيعة إنسانيَّة، وطبيعتُه هي صورته. وهذه الطبيعة الانسانية، موجودةٌ في كل البشر، ممَّا يعني أنَّ كلَّ إنسانٍ هو نموذجٌ خاصٌ، لفكرةٍ كونية، هي الانسان. وما ينتج عن هذه الكونية عند كانط، هو أنَّ رجل الغابة ورجل الطبيعة والبرجوازي، يخضعون لنفس التعريف، ويملكون نفس الخصائص الأساسيَّة. وهكذا فإنَّ ماهية الانسان تسبق هنا أيضاً، الوجودَ الزمني الذي نجده في الطبيعة.

أمَّا الوجودية الملحدة التي أمثلها أنا (أي سارتر) فهي أكثر تماسكاً. فهي تصرِّح بأنه إذا كان الله غير موجود، فهناك على الأقل، كائنٌ واحدٌ، وجودُه

يسبق ماهيته، كائنٌ يوجد قبل أن نستطيع تعريفه بأيٍّ فكرةٍ، وهذا الكائن هو الانسان، أو، كما يقول هايدجر، الواقع الانساني. ولكن ما المقصود هنا بالقول إنَّ الوجود يسبق الماهية؟. المقصود بذلك أن الانسان يوجد أولاً، وأنه يبرز ويظهر في العالم، وبعد ذلك فقط، يُعرِّف ذاته. وإذا كان الانسان، كما يتصورهُ الفيلسوفُ الوجودي، غير قابل للتعريف، فلأنه ليس شيئاً في البدء، ولكنه بعدئذ، يكون شيئاً، ويصنع ذاته كما هو يريد. وهكذا، فلا وجود للطبيعة الانسانية، طالما أنه لا يوجد إلهٌ يتصورها. الانسان ليس كما يتصور ذاته فحسب، بل هو أيضاً كما يريدها في إندفاعه باتجاه الوجود. الانسان ليس شيئاً آخر، إلاّ ما يصنع. هذا هو المبدأ الأول في الوجوديَّة.....

ولكن إذا كان الوجودُ يسبق الماهية بالفعل، فإنّ الانسان مسؤولٌ عمَّا هو. وهكذا، فإنّ الخطوة الأولى للوجودية هي أنْ تجعل كلَّ انسانٍ واعٍ لحقيقته، وأنْ تضع عليه مسؤوليةً كاملةً عن وجوده. وعندما نقول إنّ الانسان مسؤولٌ عن ذاته، فنحن لا نقصد فقط أنه مسؤولٌ عن فرديته المحدودة، بل هو مسؤولٌ عن جميع الناس.

إنَّ لكلمة «الذاتية» معنى مزدوجاً، وخصومنا يستغلون هذا الازدواج: من جهة أولى، الذاتية تعني أنَّ الفرد يختار ذاته ويصنعها. أما من جهة ثانية، فهي تعني أنه يستحيل على الانسان أن يتجاوز الذاتية الانسانية. والمعنى الثاني هو المعنى الجوهري للوجودية. فعندما نقول إنَّ الانسان يختار ذاته، نعني أن كلَّ واحدٍ منَّا يفعل الشيء نفسه، ونعني بذلك أيضاً أنه باختياره لذاته، يختار أيضاً كلَّ الناس. وفي الواقع، فلا فِعْل من أفعالنا، في خلْقنا لكينونتنا كما نريدها، إلاَّ ويساهم، في الوقت عينه، في خلْق صورة الانسان، التي نعتقد أنه يجب أن يكون عليها. إنَّ اختيارنا بأن نكون هذا أو ذاك، هو، في نفس الوقت، تأكيدُ قيمة ما

نختاره، لأننا لا نستطيع اختيار الشرّ أبداً، بل نحن نختار الخير دائماً. ولا شيء يمكن أن يكون خيراً لنا، دون أن يكون خيراً لجميع الناس.

من جهة أخرى، إذا كان الوجودُ يسبق الماهية، وإذا سلَّمنا بأننا نوجَد ونصنع صورتنا في نفس الوقت، فإنَّ هذه الصورة تكون صالحةً لجميع الناس، ولكلِّ العصر الذي نعيش فيه. وهكذا تكون مسؤوليتنا أكبر بكثير ممَّا نظن، لأنها تلزم الناس جميعاً. فإذا كنتُ عاملاً، واخترتُ الانضمام إلى نقابةٍ مسيحيَّة، بدلاً من أن أكون شيوعياً، وإذا كنتُ أبتغي بهذا الانضمام إظهارَ أنَّ الاستقالة هي أفضل شيء للانسان، وأنَّ مملكة الانسان ليست من هذا العالم، فأنا بذلك لا أُلزم نفسي فقط، بل أريد الاستقالة من أجل الجميع. والخلاصة، فإنَّ فِعْلي يلزم البشرية جمعاء.

ولنأخذ مسألةً أكثر فردية، فإذا كنتُ أريد ان أتزوج وأُرزق أولاداً، فحتى لو كان هذا الزواج متعلِّقاً فقط بظروفي أو بعاطفتي أو برغبتي، فإنني لا أُلزم نفسي وحدها، بالزواج الأحادي، بل أُلزم البشرية جمعاء. ولذلك، فأنا مسؤولٌ عن نفسي، وعن الجميع أيضاً. وإني لأخلق، باختياري هذا، صورةً معينة للانسان. فباختياري لذاتي، أنا أختار «الانسان» أيضاً.

وذلك يساعدنا في فهم المحتوى الحقيقي لبعض الكلمات المُفخَّمة، مثل «القلق»، «الهجر»، «اليأس». وكما سترى، إنها في غاية السهولة.

أولاً، ما هو المقصود «بالقلق»؟ إنَّ الفلاسفة الوجوديين يقولون إنّ الانسان قلقٌ. وما يعنيه ذلك هو أن الانسان الذي يلتزم بذاته، ويدرك أنه ليس فقط مُختاراً لذاته، بل هو أيضاً مشرِّعٌ، يختار في آنٍ واحد، البشريةَ وذاتَه، إنّ هذا الانسان لا يستطيع الفرار من شعوره بالمسؤولية الكلِّية والعميقة. بالطبع، هناك كثيرٌ من الناس ليسوا قلقين، ولكننا نعلن أنهم يُخفون قلقهم، ويفرّون منه.

بالتأكيد، هناك الكثيرُ من الناس الذين يظنون بأنهم عندما يفعلون شيئاً، فإنهم لا يُلزمون سوى أنفسهم فقط، وإذا سألهم أحدٌ: «ماذا لو تصرَّف كلُّ الناس بهذه الطريقة؟»، فسوف يهزُّون أكتافهم باستهجانٍ، ويجيبون: «ليس كلُّ الناس يتصرَّفون بهذه الطريقة». ولكن حقّاً، يجب على كلِّ واحدٍ منَّا، أنْ يسأل نفسه دوماً: «ماذا يحدث لو نظر كلُّ الناس إلى الأمور بهذه الطريقة؟». لا مفرَّ من هذه الفكرة المزعجة، إلاّ بنوعٍ من التصرُّف المزدوج. فالشخصُ الذي يكذب ويقدِّم الأعذار لنفسه بالقول: «ليس كلُّ الناس يفعلون ذلك»، هو شخصٌ غير مرتاح الضمير، لأن فِعلْ الكذب، يتضمن إعطاء قيمةٍ كونية للكذب ذاته.

القلقُ بيِّنٌ، حتى وإنْ أخفى ذاته. وهذا هو القلق الذي يدعوه كيركجارد بقلق ابراهيم. وأنتم تعلمون هذه القصة: أمر ملاكٌ إبراهيم بأنْ يضّحي بابنه، وقد يكون كلُّ شيء على ما يرام، لو كان هناك حقاً، ملاكٌ جاء وقال: «يا ابراهيم إذبح ولدك». ولكن كلُّ واحدٍ منَّا، يستطيع أن يسأل أولاً: «هل هناك حقّاً ملاك، وهل أنا حقاً ابراهيم؟ وما الدليل الذي أملكه؟».

كان هناك إمرأةٌ مجنونة لديها هلوسات، وكان هناك مَنْ اعتاد التحدث إليها عبر الهاتف، وإعطاءها أوامر. فسألها طبيبها: «مَنْ هو، مَنْ يكلِّمك؟»، أجابت: «يقول إنه الله». فما الدليل الذي كان لديها بالفعل، على أنه الله؟ وإذا أتى ملاكٌ إلي، فأين الدليل على أنه ملاك؟ وإذا سمعتُ أصواتاً، فأين الدليل على أنها آتية من السماء، وليس من الجحيم، أو من اللاوعي أو من حالةٍ مَرَضيَّة؟ وما هي الأدلة على أنها موجَّهة إليَّ؟ وما الدليل على أنني مُهيَّأ لفرض اختياري وتصوري عن الانسان، على البشرية؟ لن أجد أبداً أيَّ دليلٍ أو علامةٍ تقنعني بذلك. فإذا خاطبني صوتٌ، فأنا مَنْ يقرر دوماً، أنه صوتُ ملاك، أو لا، وإذا اعتبرتُ فعلاً ما، أنه خيرٌ، فأنا الذي يختار أن يقول إنه خير أو شرّ.

والآن، أنا لستُ شخصاً مختاراً كابراهيم، ولكنني ملزمٌ في كل لحظة أن أقوم بأعمالٍ يُحتذى بها. فكلُّ شيء يحدث وكأن الانسانية جمعاء توجِّه نظرها إلى أي انسان، وتُرشد نفسها بأفعاله، وعلى كل إنسان أن يقول لنفسه: «هل أنا حقاً، من ذلك النوع من الناس الذي يملك الحقَّ بأن يتصرف على نحوٍ ما، يجعل البشرية تُرشد نفسها بأفعال؟». وإذا لم يُقل ذلك لنفسه، فهو يُقنِّع قلقه.

ليس القلق هنا، هو من النوع الذي قد يؤدِّي إلى السكون والخمول، بل هو نوعٌ بسيطٌ من القلق، يألفُهُ أيُّ انسانٍ تحمَّل مسؤوليات. فمثلاً، عندما يأخذ ضابطٌ عسكري مسؤوليةَ هجومٍ ما، ويُرسل عدداً معيناً من الرجال إلى الموت، فإنه يختار أن يفعل هذا، وفي الأغلب، يختاره وحده. ولا شك أن الأوامر تأتيه من فوق، ولكنها ليست واضحةً، فيؤوِّلها، وبناء على هذا التأويل يتقرر مصيرُ عشرة أو أربعة عشر أو عشرين جندياً. ولا يستطيع الضابط أن يتخذ قراراً، دون أن يقلق بطريقةٍ ما. وجميعُ القادة يعرفون هذا القلق، ولكن ذلك لا يمنعهم من العمل، بل على العكس، فإنَّ هذا القلق هو الشرطُ الأوليّ لعملهم، الذي يفرض التفكير في عددٍ من الاحتمالات، وعندما يختارون إحداها، يدركون أن لها قيمةً، فقط لأنه تمَّ اختيارها. وسوف نرى أن هذا النوع من القلق الذي تصفه الوجودية، يُفسَّر بمسؤوليةٍ مباشرةٍ تجاه بقية الناس الذين يلزمهم نفس القلق. فالقلق ليس حاجزاً يمنعنا من العمل، وإنما هو جزءٌ من العمل نفسه.

وعندما نتكلم عن «الهجر»، وهو تعبيرٌ كان هايدجر مولعاً به، فنحن نعني فقط أنَّ الله غير موجود، وأنَّ علينا أن نواجه جميع النتائج المترتبة على ذلك. إنَّ الفيلسوف الوجودي يعارض بشدةٍ نوعاً من الأخلاق العلمانية، التي تودُّ إلغاء الله، بأقلِّ كلفةٍ ممكنة. نحو عام ١٨٨٠، حاول بعضُ الفلاسفة الفرنسيين إقامة أخلاقٍ علمانية، ذهبت إلى ما يُشبه هذا: إنَّ الله فرضيةٌ مكلفة ولا فائدة منها، ويجب

طرحها، ولكن، في هذا الوقت، وكي يكون هناك أخلاقٌ، ومجتمعٌ، وحضارةٌ، فمن الضروري أن تؤخذ بعض القيم جدّياً، وعلى أساس أنَّ لها وجوداً قبْليّاً. فمن الواجب قَبْلياً، أن يكون الانسان شريفاً، وأن لا يكذب، وأن لا يضرب زوجته، وأن يُرزق أولاداً...الخ. لذلك سنجرِّب خدعةً صغيرة، تجعل من الممكن تبيان وجود تلك القيم محفورةً في سماء المعقولات، بالرغم من أننا نعتقد أن الله غير موجود. وبكلام آخر ـ وهذا على ما أظن نزعةُ كلِّ شيء يُسمَّى الاصلاحية في فرنسا ـ لا شيء سوف يتغيَّر إذا كان الله غير موجود، إذ سوف نجد أنفسنا مع نفس معايير النزاهة والتقدم والانسانية، وسوف نجعل من الله، فرضيةً باليةً تموت، بسلامٍ، من تلقاء ذاتها.

ولكن الوجوديَّ يعتقد، على العكس، أنه من المزعج جداً، أن يكون الله غير موجود، لأنَّ كل الامكانيات لوجود قيمٍ في سماء المعقولات، سوف تختفي باختفائه، ولا يعُد ممكناً وجودُ خيرٍ بصورةٍ قبليَّة، لأنه لا يكون هناك عقلٌ كاملٌ يعقل ذلك الخير، ولا يعُد مكتوباً سلفاً في أي مكان، أنَّ الخير موجودٌ، وأنه يجب أن نكون صادقين، وأنه يجب أن لا نكذب، لأن الواقع هو، أننا في مجالٍ يوجد فيه بشرٌ فقط. قال دوستويفسكي: «لو كان الله غير موجود، لكان كل شيء ممكناً». هذه هي نقطة انطلاق الفلسفة الوجودية. بالفعل، فإنَّ كلَّ شيء يكون مسموحاً به، إذا كان الله غير موجود، ويصبح الانسان عندئذ مهجوراً، لأنه لا يجد شيئاً يتعلق به، لا في ذاته، ولا خارج ذاته، إنه لا يستطيع أن يجد أعذاراً لذاته.

وبالفعل، إذا كان الوجودُ يسبق الماهية، فإنه لا وجود لأشياء تُفسَّر بالرجوع إلى طبيعة انسانية ثابتة ومُعطاة. بعبارة أخرى، لا توجد حتميةٌ، الانسانُ حرٌّ، الانسانُ هو الحرية. ومن جهة أخرى، إذا كان الله غير موجود، فلن نجد قيماً أو أوامر تُشرِّع أفعالنا. إذاً، في عالم القيم المضيء، لا نجد أعذاراً خلفنا، ولا

مبرِّرات أمامنا، فنحن وحيدون، وبدون أعذار.

وهذه هي الفكرة التي أحاول التعبير عنها، عندما أقول، إن الانسان محكومٌ عليه بأن يكون حرّاً. محكومٌ، لأنه لم يخلق ذاته، ومن جهة أخرى، حرٌّ، لأنه، وبمجرد ارتمائه في العالم، مسؤولٌ عن كلِّ شيء يفعله. والفيلسوف الوجودي لا يؤمن بقوة العاطفة، ولا يوافق مطلقاً على أن العاطفة الجارفة هي تيارٌ مخرِّب يقود الانسان حتماً إلى أعمال معينة، وتكون هذه العاطفة، بعد ذلك مبرراً لتلك الأفعال. بل هو يعتقد بالعكس، أن الانسان مسؤولٌ عن أهوائه.

إنَّ الفيلسوف الوجودي لا يرى أنَّ الانسان يمكنه مساعدة نفسه، بأنْ يجد في العالم بعض الاشارات التي يوجِّه نفسه بواسطتها، لأنه يعتقد أن الانسان سوف يُؤول هذه الإشارات كي تناسبه. لذلك، فهو يعتقد ان الإنسان محكومٌ عليه في كل لحظة بأن يبتكر الانسان، لأنه مجردٌ من كل عونٍ أو مساعدة. قال بونج في إحدى مقالاته الجميلة: «الانسان هو مستقبل الانسان». وهذا صحيح. ولكن إذا عَنَى بهذا القول أن هذا المستقبل مُدَّونٌ في السماء، وأنّ الله يراه، فإن هذا القول فاسدٌ، لأنه لن يكون هناك بالفعل، أيُّ مستقبل. أما إذا عَنَى به، أنَّ على الانسان، كائناً من كان، أن يصنع مستقبلاً، مستقبلاً بكراً أمامه، عندئذ يكون هذا القول سليماً. ولكننا في هذه الحال، نكون مهجورين.

ولاعطائكم مثلاً يمكِّنكم من فهم معنى الهجر بصورةٍ أفضل، سأذكر لكم حالة واحدٍ من تلاميذي الذي جاء ليراني في الظروف الآتية: أبوهُ متخاصمٌ مع أمه، وأكثر من ذلك ميَّال للتعاون مع العدو المحتل، أخوه الأكبر قُتل في الهجوم الالماني عام ١٩٤٠، وكان الشاب يريد الانتقام له، مدفوعاً بعواطف كريمة، ولكنها غير ناضجة نوعاً ما. والدتُه تعيش بمفردها معه، حزينة جداً بسبب نصف خيانة زوجها، وموت أبنها الأكبر، وهذا الشاب كان عزاؤها الوحيد.

وكان على هذا الشاب أن يختار أحد الأمرين: الرحيل إلى بريطانيا والالتحاق بالقوات الفرنسية الحرَّة ـ أي أن يترك والدته وراءه ـ أو البقاء بجانب والدته لمساعدتها على البقاء. لقد كان واعٍ تماماً أنَّ والدته تحيا فقط من أجله، وأن رحيله، وربما موته، سوف يلقي بها في اليأس. وكان يدرك أيضاً، أن كلَّ عملٍ قام به من أجل والدته، هو عملٌ له قيمته، بمعنى أنه يساعدها على البقاء، في حين أن أيَّ جهدٍ يقوم به للذهاب والقتال، هو خطوةٌ غير موثوق فيها، قد تذهب سُدى، وتثبت أنها عديمة الفائدة بشكل كامل. فمثلاً، قد يبقى سجيناً لوقت غير محدَّد، في المعتقل الاسباني، أثناء مروره في إسبانيا، وهو في طريقه إلى بريطانيا، وقد يصل بريطانيا أو الجزائر، فيعلق بعملٍ مكتبي. وأخيراً، لقد كان أمام نوعين مختلفين من الأعمال: الأول: عيني، مباشر، لكنه يخصُّ فرداً واحداً فقط، والثاني: يخصُّ مجموعةً أوسع بكثير، وهي المجموعة القومية ولكن لهذا السبب، فإن عمله ملتبسٌ ومعرَّضٌ للانقطاع. وكان الشاب، في نفس الوقت، يتردد بين نوعين من الأخلاق: من جهةٍ أولى، أخلاقُ التعاطف والتضحية الفردية، ومن جهةٍ أخرى، أخلاقٌ أوسع، ولكنها ذات فاعلية مشكوك فيها. وكان عليه أن يختار واحداً من الاثنين.

فمَنْ يستطيع مساعدته ليختار؟ العقيدة المسيحية؟ كلا. فإنها تقول: «كونوا مُحسنين، أحبُّوا جاركم، اختاروا الطريقَ الأكثر وعورةً...الخ». ولكن أيُّ الطرق هي الأكثر وعورةً من غيرها؟ ومَنْ تجب محبته كأخ؟ الرجلُ المقاتل في الجبهة، أم والدته؟ وما الذي يحقق الخير الأكبر، هل هو الفعل الغامض في القتال بين مجموعة، أم الفعل الملموس بمساعدة كائنٍ معين على البقاء؟ ومَنْ يستطيع أن يقرر بصورةٍ قبليَّة؟ لا أحد، ولا كُتب الأخلاق تستطيع أن تخبره. فالأخلاق الكانتية تقول: «لا تعاملوا الآخرين أبداً، كوسائل، بل كغايات». حسناً، فإذا

بقيتُ مع والدتي، فأنا أعاملها كغايةٍ لا كوسيلةٍ، وقد أكون في هذه الحال، أُخاطر بمعاملة الناس حولي الذين يقاتلون، كوسائل. وبالعكس، فإذا التحقتُ بأولئك المقاتلين، فسوف أعاملهم كغاياتٍ، وسوف أُخاطر، بفعلي هذا، بمعاملة والدتي كوسيلة.....

من جهة أخرى، يقول أندريه جيد، إنَّ الشعور الزائف والشعور الحقيقي هما تقريباً غير قابلين للتمييز. أنْ أقرِّر أنني أحبُّ والدتي، وأنني سأبقى بجانبها، أو أن أمثِّل مسرحيةً لأبقى بجانبها، هما شيئان متعادلان تقريباً. وبعبارةٍ أخرى، إنّ الشعور يتكوَّن بالأفعال التي أقومُ بها، ولذلك، فإني لا أستطيع العودة إليه، للعمل بهديه. وهذا يعني أنني لا أستطيع البحث في ذاتي عن الحالة الحقيقية التي ستدفعني إلى العمل، ولا أن أطلب من منظومةٍ أخلاقية، الأفكارَ التي ستسمح لي بذلك العمل. سوف تقولون: «إنّ ذلك الشاب على الأقل قد ذهب إلى أستاذه طالباً نصحه». ولكنكم إذا بحثتم عن النصيحة عند كاهنٍ مثلاً، فأنتم تعلمون نوعاً ما، عند اختياركم الكاهن، شكلَ النصيحة التي سيعطيكم إيَّاها. وبعبارةٍ أخرى، عندما تختارون ناصحَكم، فإنكم تلزمون أنفسكم. والبرهان على ذلك، أنك إذا كنتَ مسيحياً، سوف تقول: «استشر كاهناً». ولكن بعض الكهنة يتعاون والعدو المحتل، وبعضهم يمرِّر الوقت، وبعضهم يُقاوم الاحتلال، فأيهم تختار؟ إذا اختار الشاب كاهناً مقاوماً أو آخر متعاوناً، فيكون قد قرَّر مسبقاً نوع النصيحة التي سوف يحصل عليها. ولذلك، عندما جاء ذلك الشاب لرؤيتي، كان يعلم بالجواب الذي سوف أعطيه إيَّاه، وكان لديَّ جوابٌ واحدٌ فقط، لأعطيه: «أنت حرٌّ، اختر، أي ابتكر». فلا وجود لأخلاقٍ عامة يمكنها أن تدلَّك على ما يجب فعله، لأنه لا وجود لإشاراتٍ في هذا العالم. ولكنَّ الكاثوليكيين سوف يجيبون: «بل هناك إشارات». سأسلِّم معهم بذلك، ولكن، في أيِّ حالةٍ، فأنا مَنْ يعطي

المعنى الذي تحمله تلك الإشارات.....

إنَّ الهجر يتضمَّن اختيارنا ذواتنا بذواتنا. فالهجر والقلق مترافقان. أما بالنسبة إلى «اليأس»، فهو تعبيرٌ بسيطٌ في معناه. ويعني أن نحصر أنفسنا باعتبار ما يعتمد على إرادتنا فقط، أو على مجموع الاحتمالات التي تجعل عملنا ممكناً. فعندما نريد شيئاً، علينا دوماً أن نحسب حساباً للممكنات. فقد أنتظر وصول صديقٍ ما. هذا الصديق قد يأتي بواسطة سكة النقل الحديدية، أو بواسطة الترامواي، وهذا يفترض أن القطار سوف يصل في الوقت المحدد، أو أن الترامواي لن يخرج عن الخط. وأنا متروكٌ هكذا في عالم الممكن، ولكن الممكنات لا تكون معتبرةً، إلاّ إذا كان عملي ينسجم بالضبط، ومجموع هذه الممكنات، وليس أكثر من ذلك. وإذا كانت هذه الممكنات التي أراها، غير متعلقة تماماً بعملي، فيجب أن أحرِّر نفسي منها، لأنه لا يوجد أيُّ إلهٍ، أو خطةٍ، تستطيع تكييف العالم وممكناته كي تلاءم إرادتي. عندما قال ديكارت: «انتصارُ الانسان على ذاته، أهمُّ من انتصاره على العالم»، كان يقصد بالضبط الشيءَ نفسه.....

في الواقع، إنَّ الأشياء سوف تكون كما يقرر الانسان وجودها، فهل هذا يعني تسليم نفسي إلى الطمأنينة؟ كلا، بل يجب عليَّ أولاً، أن ألتزم بذاتي، وبعدئذ، أن أعمل وفق المثل القديم: «إذا لم تغامر بشيء، لا تكسب شيئاً». وهذا لا يعني أنه لا يجب عليَّ الانتماء إلى حزبٍ ما، بل بالأحرى، أن لا يكون لديَّ أوهامٌ، وأن أعمل ما يمكنني عمله. لنفترض مثلاً، أنني سألتُ نفسي: «هل يمكن تكييفُ النشاط الانساني وفق الحاجات الاجتماعية، أي شَرْكَنَةَ المجتمع؟». لا أعلم شيئاً عن ذلك. كلُّ ما أعلمه هو أنني سوف أبذل كل ما في وسعي لتحقيق ذلك الهدف. أمَّا ما وراء ذلك، فلا أستطيع أن أفعل شيئاً. إن التأمل السكوني أو الصوفي هو موقفُ الذين يقولون: «دَعْ الآخرين يعملون ما أعجزُ عن عمله». أمّا الفلسفة

التي أمثّلها (أي سارتر) فهي على العكس، تعلن أن «لا حقيقة خارج العمل». بل تذهب إلى أبعد من ذلك، عندما تضيف «إنَّ الانسان ليس شيئاً آخر، سوى المشروع الذي يتصوره، وهو يوجد فقط، بمقدار ما يحقق ذاته، ولذلك، فهو ليس إلاَّ مجموعَ أفعاله، إنه لا شيء سوى حياته نفسها».....

وهكذا أعتقد أننا أجبنا عن عددٍ من الاتهامات التي تُوَّجه إلى الفلسفة الوجودية. وأنت ترى أنها لا يمكن أن تكون فلسفة سكونٍ وتأملٍ، طالما أنها تُعرِّف الانسانَ بالعمل؛ وليست نظرةً تشاؤمية في وصفها للانسان، إذ لا يوجد نظريةٌ أكثر تفاؤلاً منها، طالما أنها تضع قدر الانسان بين يديه؛ وليست محاولةً لتثبيط همَّة الانسان عن العمل، طالما أنها تقول للانسان، إنَّ الأمل الوحيد لديه يكمن في عمله، وأنَّ هذا العمل هو الشيء الوحيد الذي يجعله قادراً على الحياة. وبالتالي، فنحن نتعامل هنا مع أخلاق عملٍ والتزام.

ومع ذلك، واستناداً إلى بعض تلك المعطيات، فما زلنا مُتَّهمين بأننا نحصر الانسانَ داخل أسوار ذاتيته الخاصة. وها نحن مرةً أخرى يُساء فهمنا. إن ذاتية الفرد هي بالفعل نقطة انطلاقنا، وذلك لأسبابٍ بحت فلسفيَّة. ليس لأننا بورجوازيين، بل لأننا نريد نظريةً مستندةً إلى الحقيقة، لا إلى عددٍ من النظريات الجميلة، المفعمة بالأمل، لكن الفاقدة لأساسٍ متين. ولا يوجد حقيقةٌ أخرى ننطلق منها، غير هذه: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود»، التي هي الحقيقة المطلقة للشعور، وقد صار مدركاً ذاته. وكلُّ نظريةٍ تتناول الانسان خارج تلك اللحظة التي يدرك فيها ذاته، هي، منذ البداية، نظريةٌ تدحض الحقيقة. ذلك أنه خارج الكوجيتو الديكارتي، كلُّ النظرات هي فقط محتملة، وكلُّ نظرية تُبنى على الاحتمال الذي لا يتعلق بحقيقة ما، تتلاشى في الهواء. ولكي تعرف المحتمل، يجب أن تكون لديك معرفةٌ راسخة بالحقيقة. لذلك، قبل وجود أيِّ حقيقةٍ، كائناً ما كانت، يجب أن يكون لديك حقيقةٌ مطلقة،

وهي تلك الحقيقة البسيطة التي يمكن الوصول إليها بسهولة، والتي هي في متناول الجميع، والتي هي إدراك الانسان لذاته إدراكاً مباشراً.

ومن جهةٍ ثانية، إنَّ الوجودية هي الوحيدةُ التي تعطي الانسان كرامةً، الوحيدةُ التي لا تحوِّله شيئاً من الأشياء. وما ينتج عن كل الفلسفات المادية، هو معاملةُ الناس كأشياء، أي اعتبارهم مجموعَ ردودِ أفعال معيَّنة، والتي لا توجد طريقةٌ لتمييزها عن مجموع الصفات والظواهر التي تكوِّن طاولةً أو كرسياً أو حجراً. أما نحن، فنتمنَّى حقاً تثبيت العالم الانساني باعتباره مجموعَ قيمٍ متميِّزة عن العالم المادي. ولكن الذاتية التي وصلنا إليها، والتي صرّحنا أنها حقيقية، ليست ذاتية فرديةً، على نحو صارم، لأن الانسان، كما بيَّنا، لا يكشف بالكوجيتو عن ذاته فقط، وإنما عن ذوات الآخرين أيضاً.

وبعكس فلسفة ديكارت وكانط، فنحن نرى أننا ندرك من خلال «أنا أفكر»، ذاتَنا في حضور الآخرين، وندرك أن وجود الآخرين، بالنسبة إلينا، صحيحٌ كوجودنا. وهكذا، فإن الانسان الذي يدرك ذاته بالكوجيتو، يدرك أيضاً وجودَ الآخرين، ويدركهم باعتبارهم شرطاً لوجوده. ويعرف أنه لا يمكنه أن يكون أيَّ شيء (بالمعنى الذي نقول به عن شخص ما، إنه ظريف أو بغيض أو غيور) إذا لم يُقرَّ له الآخرون بذلك. وإذا أردتُ أيَّ حقيقةٍ تتعلَّق بذاتي، فينبغي الحصول عليها بواسطة شخص آخر، لأن الآخر شرطٌ ضروري لوجودي، كما أنه شرطٌ ضروري للمعرفة التي أُكوِّنها عن ذاتي. وهكذا يكون اكتشافي لداخلي، هو اكتشافٌ في نفس الوقت، للشخص الآخر، من حيث هو حريةٌ موضوعةٌ أمامي، لا يفكر ولا يريد إلاَّ بالنسبة إليَّ، سلباً كان أو ايجاباً. لهذا السبب دعونا نعلن اكتشاف عالمٍ ندعوه «عالم الذاتية المتبادلة». وهو العالم الذي يقرِّر فيه الانسانُ ما هو (أي كينونَتُه)، وما هُم الآخرون.

jean paul sartre (1905-1980)

The Humanism of Existentialism

what is meant by the term «existentialism»? Actually, it is the least scandalous, the most austere of doctrines. It is intended strictly for specialist and philosophers. Yet it can be defined easily. What complicates matters is that there are two kinds of existentialists, first, those who are Christian, among whom I would include Jaspers and gabriel Marcel, both Catholic, and on the other hand the atheistic existentialists, among whom I class Heidegger, and then the French existentialists and myself. What they have in common is that they think that existence precedes essence, or, if you prefer, that subjectivity must be the starting point.

Just what does that mean? Let us consider some object that is manufactured, for example, a book or a paper-cutter: here is an object which has been made by an artisan whose inspiration came from a concept. He referred to the concept of what a paper-cutter is and likewise to a known method of production, which is part of the concept, something which is, by and large, a routine. Thus, the paper-cutter is at once an object produced in a certain way and, on the other hand, one having a specific use; and one cannot postulate a man who produces a paper-cutter but does not know what it is used for. Therefore, let us say that, for the paper-cutter,

essence – that is, the ensemble of both the production routines and the properties which enable it to be both produced and defined – precedes existence. Thus, the presence of the paper-cutter or book in front of me is determined. Therefore, we have here a technical view of the world whereby it can be said: that production precedes existence.

When we conceive God as the Creator, He is generally thought of as a superior sort of artisan. Whatever doctrine we may be considering, whether one like that of Descartes or that of Leibniz, we always grant that will more or less follows understanding or, at the very least, accompanies it, and that when God creates He knows exactly what He is creating. Thus, the concept of man in the mind of God is comparable to the concept of paper-cutter in the mind of the manufacturer, and, following certain techniques and a conception, God produces man, just as the artisan, following a definition and a technique, makes a paper-cutter. Thus, the individual man is the realization of a certain concept in the divine intelligence.

In the eighteenth century, the atheism of the philosophes discarded the idea of God, but not so much for the notion that essence precedes existence. To a certain extent, this idea is found everywhere; we find it in Diderot, in Voltaire, and even in Kant. Man has a human nature; this human nature, which is the concept of the human, is found in all men, which means that each man is a particular example of a universal concept, man. In Kant, the result of this universality is that the wild-man, the natural man, as well as the bourgeois, are circumscribed by the same definition and have the same basic qualities. Thus, here too the essence of man precedes the historical existence that we find in nature.

Atheistic existentialism, which I represent, is more coherent. **It states that if God does not exist, there is at least one being in whom existence precedes essence, a being who exists before he can be defined by any concept, and that this being is man**, or as Heidegger says, human reality. What is meant here by saying that existence precedes essence? It means that, first of all, man exists, turns up, appears on the scene, and, only afterwardes, defines himself. If man, as the existentialist conceives him, is indefinable, it is because at first he is nothing. Only afterward will he be something, and he himself will have made what he will be. **Thus, there is no human nature, since there is no god to conceive it. Not only is man what he conceives himself to be, but he is also only what he wills himself to be after this thrust toward existence.Man is nothing else but what he makes of himself. Such is the first principle of existentialism**...

But if existence really does precede essence, man is responsible for what he is. Thus, existentialism's first move is to make every man aware of what he is and to make the full responsibility of his existence rest on him. And when we say that a man is responsible for himself, we do not only mean that he is responsible for his own individuality, but that he is responsible for all men.

The word «**subjectivism**» has two meanings, and our opponents play on the two. Subjectivism means, on the one hand, that an individual chooses and makes himself; and, on the other, that it is impossible for man to transcend human subjectivity. The second of these is the essential meanig of existentialism. When we say that man chooses his own self, we mean that every one of us does likewise; but we also mean by that that in making this choice he also chooses all men. In fact, in creating the man that we want

to be, there is not a single one of our acts which does not at the same time create an image of man as we think he ought to be. To choose to be this or that is to affirm at the same time the value of what we choose, because we can never choose evil. We always choose the good, and nothing can be good for us without being good for all.

If, on the other hand, existence precedes essence, and if we grant that we exist and fashion our image at one and the same time, the image is valid for everybody and for our whole age. Thus, our responsibility is much greater than we might have supposed, because it involves all mankind. If I am a workingman and choose to join a Christian trade-union rather than be a communist, and if by being a member I want to show that the best thing for man is resignation, that the kingdom of man is not of this world, I am not only involving my own case – I want to be resigned for everyone. As a result, my action has involved all humanity.

To take a more individual matter, if I want to marry, to have children; even if this marriage depends solely on my own circumstances or passion or wish, I am involving all humanity in monogamy and not merely myself. Therefore, I am responsible for myself and for everyone else. I am creating a certain image of man of my own choosing. In choosing myself, I choose man.

This helps us understand what the actual content is of such rather grandiloquent words as anguish, forlornness, despair. As you will see, it's all quite simple.

First, what is meant by «**anguish**»? The existentialists say at once that man is anguish. What that means is this: the man who involves himself and who realizes that he is not only the person he chooses to be, but also a lawmaker who is, at the same time,

choosing all mankind as well as himself, cannot help escape the feeling of his total and deep responsibility. Of course, there are many people who are not anxious; but we claim that they are hiding their anxiety, that they are fleeing from it. Certainly, many people believe that when they do something, they themselves are the only ones involved, and when someone says to them: «What if everyone acted that way»? They shrug their shoulders and answer: «Everyone doesn't act that way». But really, one should always ask himself: «What would happen if everybody looked at things that way?». There is no escaping this disturbing thought except by a kind of double-dealing. A man who lies and makes excuses for himself by saying: «not everybody does that», is someone with an uneasy conscience, because the act of lying implies that a universal value is conferred upon the lie.

Anguish is evident even when it conceals itself. This is the anguish that Kierkegaard called the anguish of Abraham. You know the story: an angel has ordered Abraham to sacrifice his son; if it really were an angel who has come and said: «You are Abraham, you shall sacrifice your son», everything would be all right. But everyone might first wonder: «Is it really an angel, and am I really Abraham? What proof do I have?».

There was a madwoman who had hallucinations; someone used to speak to her on the telephone and give her orders. Her doctor asked her: «who is it who talks to you»? She answered: «He says it's God». What proof did she really have that it was God? If an angel comes to me, what proof is there that it's an angel? And if I hear voices, what proof is there that they come from heaven and not from hell, or from the subconscious, or a pathological condition? What proves that they are addressed to me? What proof is there that I have been appointed to impose my

choice and my conception of man on humanity? I'll never find any proof or sign to convince me of that. If a voice addresses me, it is always for me to decide that this is the angel's voice; if I consider that such an act is a good one, it is I who will choose to say that it is good rather than bad.

Now, I'm not being singled out as an Abraham, and yet at every moment I'm obliged to perform exemplary acts. For every man, everything happens as if all mankind had its eyes fixed on him and were guiding itself by what he does. And every man ought to say to himself: «Am I really the kind of man who has the right to act in such a way that humanity might guide itself by my actions?». And if he does not say that to himself, he is masking his anguish.

There is no question here of the kind of anguish which would lead to quietism, to inaction. It is a matter of a simple sort of anguish that anybody who has had responsibilities is familiar whith. For example, when a military officer takes the responsibility for an attack and sends a certain number of men to death, he chooses to do so, and in the main he alone makes the choice. Doubtless, orders come from above, but they are too broad; he interprets them, and on this interpretation depend the lives of ten or fourteen or twenty men. In making a decision he cannot help having a certain anguish. All leaders know this anguish. That doesn't keep them from acting; on the contrary, it is the very condition of their action. For it implies that they envisage a number of possibilities, and when they choose one, they realize that it has value only because it is chosen. We shall see that this kind of anguish, which is the kind that existentialism describes, is explained, in addition, by a direct responsibility to the other men whom it involves. It is not a curtain separating us from action, but

is part of action itself.

When we speak of «**forlornness**», a term Heidegger was fond of, we mean only that God does not exist and that we have to face all the consequences of this. The existentialist is strongly opposed to a certain kind of secular ethics which would like to abolish God with the least possible expense. About 1880, some French teachers tried to set up a secular ethics which went something like this: God is a useless and costly hypothesis; we are discarding it; but, meanwhile, in order for there to be an ethics, a society, a civilization, it is essential that certain values be taken seriously and that they be considered as having an a priori existence. It must be obligatory, a priori, to be honest, not to lie, not to beat your wife, to have children, etc., etc. So we're going to try a little device which will make it possible to show that values exist all the same, inscribed in a heaven of ideas, though otherwise God does not exist. In other words – and this, I believe, is the tendency of everything called reformism in france – nothing will be changed if God does not exist. We shall find ourselves with the same norms of honesty, progress, and humanism, and we shall have made of God an outdated hypothesis which will peacefully die off by itself.

The existentialist, on the contrary, thinks it very distressing that God does not exist, because all possibility of finding values in a heaven of ideas disappears along with Him; there can no longer be an a priori Good, since there is no infinite and perfect consciousness to think it. Nowhere is it written that the Good exists, that we must be honest, that we must not lie; because the fact is we are on a plane where there are only men. Dostoyevsky said: «If God didn't exist, everything would be possible». That is the very starting point of existentialism. Indeed, **everything**

is permissible if God does not exist, and as a result man is forlorn, because neither within him nor without does he find anything to cling to. He can't start making excuses for himself.

If existence really does precede essence, there is no explaining things away by reference to a fixed and given human nature. In other words, there is no determinism, man is free, man is freedom. On the other hand, if God does not exist, we find no values or commands to turn to which legitimize our conduct. So, in the bright realm of values, we have no excuse behind us, nor justification before us. We are alone, with no excuses.

That is the idea I shall try to convery when I say that **man is condemned to be free. Condemned, because he did not create himself, yet, in other respects is free; because, once thrown into the world, he is responsible for everything he does**. The existentialist does not believe in the power of passion. He will never agree that a sweeping passion is a ravaging torrent which fatally leads a man to certain acts and is therefore an excuse. He thinks that man is responsible for his passion.

The existentialist does not think that man is going to help himself by finding in the world some omen by which to orient himself. Because he thinks that man will interpret the omen to suit himself. Therefore, he thinks that man, with no support and no aid, is condemned every moment to invent man. Ponge, in a very fine article, has said: «Man is the future of man». That's exactly it. But if it is taken to mean that this future is recorded in heaven, that God sees it, then it is false, because it would really no longer be a future. If it is taken to mean that, whatever a man may be, there is a future to be forged, a virgin future before him, then this remark is sound. But then we are forlorn.

To give you an example which will enable you to understand forlornness better, I shall cite the case of one of my students who came to see me under the following circumstances: his father was on bad terms with his mother, and, moreover, was inclined to be a collaborationist; his older brother had been killed in the German offensive of 1940, and the young man, with somewhat immature but generous feelings, wanted to avenge him. His mother lived alone with him, very much upset by the half-treason of her husband and the death of her older son; the boy was her only consolation.

The boy was faced with the choice of leaving for England and joining the Free French Forces – that is, leaving his mother behind – or remaining with his mother and helping her to cary on. He was fully aware that the woman lived only for him and that his going - off – perhaps his death – would plunge her into despair. He was also aware that every act that he did for his mother's sake was a sure thing, in the sense that it was helping her to carry on, whereas every effort he made toward going off and fighting was an uncertain move which might run agroud and prove completely useless; for example, on his way to England he might, while passing through Spain, be detained indefinitely in a Spanish camp; he might reach England or Algiers and be stuck in an office at a desk job. As a result, he was faced with two very different kinds of action: one, concrete, immediate, but concerning only one individual; the other concerned an incomparably vaster group, a national collectivity, but for that very reason was dubious, and might be interrupted en route. And, at the same time, he was wavering between two kinds of ethics: On the one hand, an ethics of sympathy, of personal devotion; on the other, a broader ethics, but one whose efficacy was more dubious. He had to choose between the two.

Who could help him choose? Christian doctrine? No. Christian doctrine says: «Be charitable, love your neighbor, take the more rugged path, etc., etc». But which is the more rugged path? Whom should he love as a brother? The fighting man or his mother? Which does the greater good, the vague act of fighting in a group, or the concrete one of helping a particular human being to go on living? Who can decide a priori? Nobody. No book of ethics can tell him. The kantian ethics says: «Never treat any person as a means, but as an end». Very well, if I stay with my mother, I'll treat her as an end and not as a means; but by virtue of this very fact, I'm running the risk of treating the people around me who are fighting, as means; and, conversely, if I go to join those who are fighting, I'll be treating them as an end, and, by doing that, I run the risk of treating my mother as a means....

On the other hand, Gide has well said that a mock feeling and a true feeling are almost indistinguishable; to decide that I love my mother and will remain with her, or to remain with her by putting on an act, amount somewhat to the same thing. In other words, the feeling is formed by the acts one performs; so, I cannot refer to it on order to act upon it. Which means that I can neither seek within myself the true condition which will impel me to act, nor apply to a system of ethics for concepts which will permit me to act. You will say: «At least, he did go to a teacher for advice». But if you seek advice from a priest, for example, You have chosen this priest; you already knew, more or less, just about what advice he was going to give you. In other words, choosing your adviser is involving yourself. The proof of this is that if you are a Christian, you will say: «Consult a priest». But some priests are collaborating, some are just marking time, some are

resisting. Which to choose? If the young man chooses a priest who is resisting or collaborating, he has Already decided on the kind of advice he's going to get. Therefore, in coming to see me he knew the answer I was going to give him, and I had only one answer to give: «You're free, choose, that is, invent». No general ethics can show you what is to be done; there are no omens in the world. The Catholics will reply: «But there are». Granted – but, in any case, I myself choose the meaning they have.....

Forlornness implies that we ourselves choose our being. Forlornness and anguish go together. As for «**despair**», the term has a very simple meaning. It means that we shall confine ourselves to reckoning only with what depends upon our will, or on the ensemble of probabilities which make our action possible. When we want something, we always have to reckon with probabilities. I may be counting on the arrival of a friend. The friend is coming by rail or streetcar; this supposes that the train will arrive on schedule, or that the street-car will not jump the track. I am left in the realm of possibility; but possibilities are to be reckoned with only to the point where my action comports with the ensemble of these possibilities, and no further. The moment the possibilities I am considering are not rigorously involved by my action, I ought To disengage myself From them, because no God, no scheme, can adapt the world and its possibilities to my will. When Descartes said: «Conquer yourself rather than the world», he meant essentially the same thing.....

Actually, things will be as man will have decided they are to be. Does that mean that I should abandon myself to quietism? No. First, I should involve myself; then, act on the old saw, «Nothing ventured, nothing gained». Nor does it mean that I shouldn't belong to a party, but rather that I shall have no illusions

and shall do what I can. For example, suppose I ask myself: «Will socialization, as such, ever come about?». I know nothing about it. All I Know is that I'm going to do everything in my power to bring it about. Beyond that, I can't count on anything. Quietism is the attitude of people who say: «Let others do what I can't do». the doctrine I am presenting is the very opposite of quietism, since it declares: «There is no reality except in action». Moreover, it goes further, since it adds: «**Man is nothing else than his plan; he exists only to the extent that he fulfills himself; he is therefore nothing else than the ensemble of his acts, nothing else than his life**»....

Thus, I think we have answered a number of the charges concerning existentialism. You see that it cannot be taken for a philosophy of quietism, since it defines man in terms of action; nor for a pessimistic description of man – there is no doctrine more optimistic, since man's destiny is within himself; nor for an attempt to discourage man from acting, since it tells him that the only hope is in his acting and that action is the only thing that enables a man to live. Consequently, we are dealing here with an ethics of action and involvement.

Nevertheless, on the basis of a few notions like these, we are still charged with immuring man in his private subjectivity. There again we're very much misunderstood. Subjectivity of the individual is indeed our point of departure, and this for strictly philosophic reasons. Not because we are bourgeois, but because we want a doctrine based on truth and not a lot of fine theories, full of hops but with no real basis. There can be no other truth to take off from than this: «I think; therefore, I exist». There we have the absolute truth of consciousness becoming aware of itself. Every theory which takes man out of the moment in which he

becomes aware of himself is, at its very beginning, a theory which confounds truth, for outside the Cartesian cogito, all views are only probable, and a doctrine of probability which is not bound to a truth dissolves into thin air. In order to describe the probable, you must have a firm hold on the true. Therefore, before there can be any truth whatsover, there must be an absolute truth; and this one is simple and easily arrived at; it's on everyone's doorstep, it's a matter of grasping it directly.

Secondly, this theory is the only one which gives man dignity, the only one which does not reduce him to an object. The effect of all materialism is to treat all men, including the one philosophizing, as objects, that is, as an ensemble of determined reactions in no way distinguished from the ensemble of qualities and phenomena which constitute a table or a chair or a stone. We definitely wish to establish the human realm as an ensemble of values distinct from the material realm. But the subjectivity that we have thus arrived at, and which we have claimed to be truth, is not a strictly individual subjectivity, for we have demonstrated that one discovers in the cogito not only himself, but others as well.

The philosophies of Descartes and kant to the contrary, through the «I think» we reach our own self in the presence of others, and the others are just as real to us as our own self. Thus, the man who becomes aware of himself through the cogito also perceives all others, and he perceives them as the condition of his own existence. He realizes that he cannot be anything (in the sense that we say that someone is witty or nasty or jealous) unless others recognize it as such. **In order to get any truth about myself, I must have contact with another person. The other is indispensable to my own existense, as well as my knowledge about myself.** This being so, in discovering my inner being, I

discover the other person at the same time, like a freedom placed in front of me which thinks and will only for or against me. Hence, Let us at once announce the discovery of a world which we shal call «intersubjectivity»; this is the world in which man decides what he is and what others are.



هلا رشيد أمّون

مواليد طرابلس ـ شمال لبنان
أستاذة مُتفرّغة في الجامعة اللبنانيّة ـ كليّة الآداب والعلوم الإنسانية
الفرع الثالث ـ قسم الفلسفة
حائزة على شهادة الدكتوراة في الفلسفة من الجامعة اللبنانية
باحثة وكاتبة متخصِّصة في كبريات الصُحف اللبنانيّة
ولها عدّة مؤلفات منشورة في ميادين معرفيّة شتى.

لا يمكن فهم الفلسفة فهماً صحيحاً، بدون الرجوع إلى نصوص أصحابها، أمثال افلاطون وديكارت وكانط وهيجل وسارتر وسواهم، لمعرفة كيف عبّروا بلغتهم ومفرداتهم واساليبهم الخاصة، عن طبيعة المشكلات والمآزق الفكرية التي واجهتهم، وكيف تصدّى كلّ واحد منهم لمعالجتها، انطلاقاً من نظرته الخاصّة إلى الكون والدين والمعرفة والإنسان، وإنطلاقاً من منظومته القيميّة وأدواته المعرفيّة، التي أهّلته لتقديم إضافات ذات قيمة في عالم الفلسفة، وَمنْ عاني أعباء الترجمة يعرف تماماً مسؤولية النهوض بترجمة النصوص الفلسفية التي تتضمّن معانٍ وعبارات غاية في الدقة والعمق، والتجريد والخفاء، ولذلك، حرصاً مني على الأمانة والمصداقيّة، واستكمالاً للفائدة، فقد ارتأيتُ ان أرفق الترجمة العربية بالنص الإنكليزي المترجم عنه، إفساحاً في المجال، امام القُرّاء، كي يقوموا إذا استغلق المعنى عليهم، بالمقارنات والمراجعات التي يرونها ضرورية، بُغية الحصول على فهم أكثر جلاءً ووضوحاً للنص الفلسفي.

ISBN 614-402-376-1

